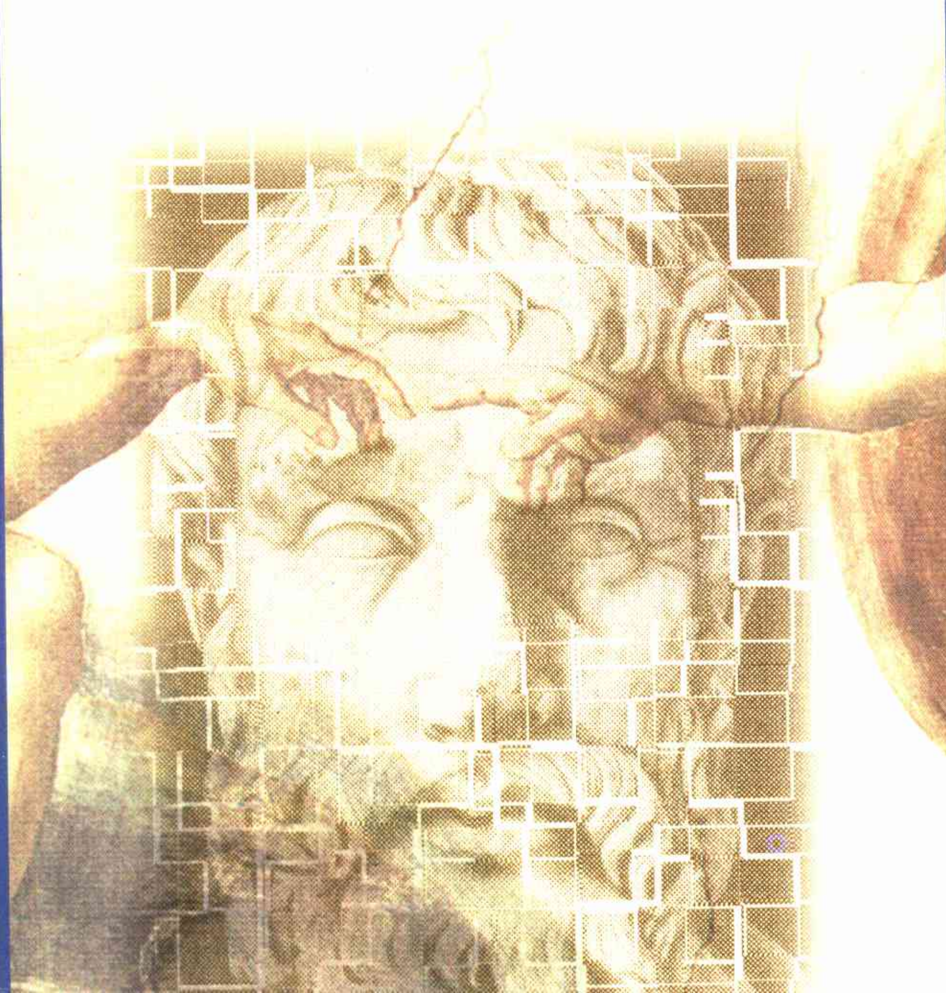
# خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد دوم

ویلیام تامس جونز

مترجم : علی رامین



# خداوندان اندیشهٔ سیاسی

## جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

اندیشه‌ها و مناسبات و شرایط و نهادهای سیاسی، و نیز دگرگونی و تکامل آنها، بر جوامع انسانی تأثیر دارد. «مجموعهٔ جامعه و سیاست» می‌کوشد تا دانش‌پژوهان را از این جهات با امور سیاسی گذشته و حال جهان آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد، گزیده‌ای است از آثاری که در زمینهٔ دانش سیاسی آگاهیهای دقیق و تازه به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابها، ارزش و فایدهٔ علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

ویلیام تامس جونز

# خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد دوم : از ماکیاولی تا بنتم

مترجم

علی رامین

تهران ۱۳۸۳

جونز، ویلیام تامس، ۱۹۱۰ -
Jones, William Thomas
۴خ ۲ ف /
خداوندان اندیشهٔ سیاسی/ جونز/ ویلیام تامس؛ ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی. - [ویرایش ۲]. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳-۱۳۸۰.
۳ ج. - (جامعه و سیاست؛ ۲۰، ۲۱، ۲۲)
ISBN 964-445-058-1 (ج. ۲) ISBN 964-445-118-X (دوره)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Master of political thought
واژه‌نامه. کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱. از افلاطون تا ماکیاولی. - - ج. ۲. از ماکیاولی تا بنتم/ و. ت. جونز؛ ترجمهٔ علی رامین. - - ج. ۳. از هگل تا دیویی / لین و. لنکستر؛ ترجمهٔ علی رامین.
ج. ۲ (چاپ چهارم : ۱۳۸۳).
۱. علوم سیاسی - - تاریخ. ۲. فیلسوفان - - نقد و تفسیر. الف. جونز، ویلیام تامس، ۱۹۱۰ - ، Jones, William Thomas. از ماکیاولی تا بنتم، ب. لنکستر، لین، ۱۸۹۲ - .Lancaster Lane W از هگل تا دیویی. ج. شیخ‌الاسلامی، محمد جواد، ۱۳۰۳-۱۳۷۹.مترجم. د. رامین، علی، ۱۳۲۷ - ، مترجم. هـ. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. و. عنوان.

۳۲۰/۰۱ JA۸۱/۴خ ۲ف
۱۳۷۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۶۸۱ - ۷۳م*

# خداوندان اندیشهٔ سیاسی (جلد دوم)

نویسنده: ویلیام تامس جونز

مترجم : علی رامین

چاپ نخست : ۱۳۵۸

چاپ چهارم (چاپ سوم از ویراستهٔ دوم) : بهار ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

**فهرست مطالب**

# فصل اول

## دیباچهٔ کلام

---

در این مجلد، ما به بررسی احوال و افکار هشت متفکر دیگر پرداخته‌ایم که نخستین آنها ماکیاولی و آخرینشان بنتم است؛ مردانی که با نام «خداوندان اندیشهٔ سیاسی» شناخته می‌شوند. چرا این بررسی با ماکیاولی آغاز می‌شود و با بنتم پایان می‌پذیرد؟ آیا صفات ویژه‌ای وجود دارد که این هشت متفکر را در گروه خاصی جای دهد؟ نخست باید گفت که همهٔ آنها در یک دورهٔ نسبتاً مشخص زیسته‌اند. آنان، از یک سو، بر اثر تجدید حیات علمی و ادبی اروپا رنسانس[1]، از متفکران عهد باستان و قرون میانه، که در کتاب دکتر فاستر[2] ــ [جلد اول این دوره] ــ بررسی شده‌اند، متمایز می‌گردند و، از سوی دیگر، به وسیلهٔ انقلاب صنعتی، جنگهای ناپلئون، و دیگر رویدادهایی که جریانات قرن نوزدهم را شکل داده‌اند از متفکران دورهٔ معاصر ممتاز می‌شوند. اما آیا این متفکران، غیر از دورهٔ تاریخی زندگیشان ویژگی دیگری هم دارند؟ آیا مسائلی وجود دارد که خاص آنها باشد و آنان را به عنوان طبقه‌ای معین، از پیشینیانشان ممتاز سازد؟ ما اندکی بعد این موضوع را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. ولی پیش از آنکه به این پرسش پاسخ دهیم که وجوه ممیزهٔ این متفکران از دیگر متفکران سیاسی کدام است، بجاست که ماهیت و ویژگی تفکرات سیاسی را سؤال کنیم. در حقیقت، اندیشهٔ سیاسی[3] چیست که این هشت متفکر، و نیز فلاسفه‌ای چون افلاطون، ارسطو، هگل، و مارکس «استادان و خداوندان» آن خوانده می‌شوند؟ بسادگی می‌توان پاسخ داد که اندیشهٔ سیاسی به معنای نظریه[4] است ــ ولی بی‌درنگ این سؤال مطرح می‌شود که نظریهٔ سیاسی چیست؟

بعضی به واقعیت نظریهٔ سیاسی عقیده ندارند زیرا چنین می‌پندارند که

1. Renaissance 2. Dr. Foster 3. political thought 4. theory

کوششی است برای نشان دادن گسترهٔ موهوم چیزی که «حقایق جاوید»[5] خوانده می‌شود. پاره‌ای دیگر فایدهٔ آن را انکار می‌کنند، زیرا فایده را تنها در دنیای عمل متصور می‌دانند. هیچ‌کس نه واقعیت «علم» سیاست را انکار می‌کند و نه فایدهٔ آن را؛ اما آیا در حقیقت چیزی به عنوان فلسفهٔ سیاسی[6] وجود دارد که از علم سیاست مستقل باشد و، در عین حال، در رشتهٔ خود همچون پژوهشی حقیقی، پرمعنی، و مفید به شمار آید؟ این موضوع را خواننده خود می‌تواند در فصلهای بعد دریابد. در اینجا می‌توانیم تنها به اشاره‌ای کلی به آموزشها و فایده‌های فلسفهٔ سیاسی بسنده کنیم.

پس ابتدا ببینیم که فلسفهٔ سیاسی چه نوع تحقیقی است و چه هدفی دارد. بدون شک فلاسفهٔ سیاسی کم و بیش علاقه‌مندند که به زمامداران[7] و سیاستمداران،[8] در زمینهٔ دقایق مربوط به خط‌مشی سیاسی[9] و طرز عمل[10] آن اندرز دهند. بر این اساس، ماکیاولی برای به چنگ آوردن و حفظ کردن قدرت اندرزهای مفید می‌دهد، و بُدَن[11] دربارهٔ شیوه‌ای که پادشاهان باید در سازمان بخشیدن به شورای سلطنتی[12] و تعیین خط‌مشی آن پیش گیرند بحث می‌کند. ولی اگر اعتبار و حیثیت فلسفی متفکرانی که در این کتاب از آنان سخن رفته است به درستی اندرزهایشان وابسته می‌بود، چندان ضرورت نداشت که چنین توجهی به آنان مبذول گردد. بدون شک اندرزهای آنان، در پاره‌ای موارد حیله‌گرانه[13] و در عین حال متناسب با مقتضیات زمان عنوان شده است؛ ولی به طور کلی شیوه و نگرش آنها به حد کافی بر مبانی تجربی استوار نیست که بتوان اعتماد چندانی به آنها داشت. و حتی در جایی هم که یک روش تجربی به کار رفته باشد (چنانکه در مورد ماکیاولی و برک[14] صادق است)، از عینیت کافی بی‌بهره است. اعتبار نتایج کلی[15] مطالعاتی که اکنون بررسیشان را آغاز می‌کنیم، بیشتر برکشفیات ذهنی و اشراقی استوار است نه بر یافته‌های تجربی و علمی؛ این مطالب بر تجربهٔ شخصی متفکر یا پژوهشهای تاریخی او مبتنی است که با واکنشهای عاطفی[16] و گرایشهای درونی خاص او آمیخته می‌شود. اگر آن مطالعات در زمینهٔ پدیده‌های سیاسی به استنتاجهای [عملی] درستی بینجامد، باید گفت که این امر بیشتر به‌تصادف صورت گرفته است و محصول یک روش و دقیق نظارت‌شده

5. Eternal Truths 6. political philosophy 7. rulers 8. statesmen
9. policy 10. procedure 11. bodin 12. privy council
13.shrewd 14. Burke 15. generalizations 16. emotional reactions

نیست. شکی نیست که می‌توان در زمینهٔ سیاست به پژوهشهای علمی پرداخت و واقعیتهای مربوط به پدیده‌های آن را جستجو کرد و بی‌تردید چنین دانشی بسیار مفید و مهم است. ولی روش نظارت‌شده، تجربی، و عینی چنین دانشی، با شیوهٔ تحقیق متفکرانی که در این کتاب به بررسی احوال و آثارشان پرداخته‌ایم فراوان اختلاف دارد؛ و دستاورد کار این متفکران هر سودی داشته باشد، به طور قطع از سود فوری و عملی علم سیاست متفاوت است.

بااینهمه باید گفت که متفکران ما اساساً به ارائهٔ آن اصول و قواعد کلی نمی‌پردازند که از واقعیتهای سیاسی برگرفته شده باشد. آنها در حالی که واقعیات ملموس سیاسی[۱۷] را نادیده نمی‌انگارند، و نمی‌توانند نادیده انگارند، توجه خود را بیشتر برمسائل مجرد[۱۸] متمرکز می‌سازند که معنی حاکمیت[۱۹] یا رابطهٔ صحیح دولت و فرد از آن قبیل است. آنان به ما نمی‌گویند که در سال ۱۵۷۶ چه کسی حکمران[۲۰] فرانسه بوده است، بلکه ابراز عقیده می‌کنند که در آن زمان چه کسی شایستگی داشت تا حکمران فرانسه باشد. به ما نمی‌گویند که اتباع انگلستان در سال ۱۶۹۰ در برابر پادشاه وقت، عملاً دارای چه حقوقی بوده‌اند؛ بلکه اظهار نظر می‌کنند که اتباع انگلستان در آن زمان از چه حقوقی می‌بایست برخوردار بوده باشند. به سخن دیگر، به نظر می‌رسد که این متفکران بیشتر توجه خود را به دو نوع از مسائل معطوف داشته‌اند: یکی مسائل مربوط به تعریفات[۲۱]، و دیگری مسائل مربوط به ارزیابی[۲۲]. از این راه می‌توانیم نسبت به نوع پژوهشی که فلسفهٔ سیاسی خوانده می‌شود شناختی پیدا کنیم. فلسفهٔ سیاسی نیز، مانند زمینه‌های دیگر فلسفه، به واقعیات توجه دارد، ولی توجه آن به واقعیات دارای کیفیتی ویژه است. بدین معنی که کوششی است که، اولاً، به منظور درک واقعیات از طریق بررسی آنها در ارتباط با یک کل بزرگتر و، ثانیاً، ارزیابی آن واقعیات به مقیاس این ارتباط، صورت می‌گیرد. فلسفهٔ سیاسی علم نیست، زیرا علم سعی نمی‌کند که واقعیات را ارزیابی کند، و فزوده بر آن، هرچند علم بدون شک می‌کوشد که واقعیات را تفهیم نماید، روشی متفاوت دارد. سخن کوتاه، هم فلسفه و هم علم به کشف واقعیات می‌پردازند؛ اما پرداخت فلسفه پرداختی ویژه است و همیشه فهم‌پذیر نیست. این تفاوت را می‌توان با یک مثال روشن کرد. این صندلی که من هم‌اکنون رویش نشسته‌ام یک واقعیت است،

17. concrete political facts 18. abstract questions 19. sovereignty
20. sovereign 21. definition 22. appraisal

و آن را می‌توانیم یک واقعیت «مادی»[۲۳] بنامیم. من با شعوری که دارم می‌توانم با نگاه کردن به صندلی و احساس آن، این واقعیت را دریابم. این آگاهی را می‌توان دانش یک فرد عامی (یا شعور عام [۲۴]) نسبت به صندلی دانست. و چنین دانشی هنگامی جنبهٔ علمی می‌یابد که به‌عوض صرف نگاه کردن به صندلی، آن را اندازه بگیریم — و به‌جای بلند کردن صندلی، آن را وزن کنیم. حال من چه یک فرد دانشمند باشم و چه یک فرد عامی، میل دارم که صندلی را به عنوان یک واقعیت ویژه، و شاید یک واقعیت مجزا[۲۵]، بشناسم. اما من هنگامی به صورت فیلسوف صندلیها در می‌آیم که این واقعیت ویژهٔ صندلی را در اندیشه‌ام با انواع و سبکهای دیگر صندلیها — از قبیل صندلی حصیری، صندلی راحتی، صندلی تاشو، و غیره — ربط بدهم. هر قدر که این فرایند[۲۶] مقایسه را بیشتر دنبال کنم، بهتر می‌توانم [واقعیت] این صندلی ویژه را دریابم. ویژگی آن اکنون به‌وسیلهٔ مشاهدهٔ نسبتهای مختلفی از مشابهت و تضادی که با سایر صندلیها دارد آشکار می‌گردد. این فرایند ادراکی (یا تعریف کننده و تحدید کننده) همراه با یک فرایند ارزیابی صورت می‌پذیرد. در حقیقت، [در این زمینه] دو فرایند مجزا و متمایز وجود ندارد؛ زیرا همچنانکه من ماهیت این صندلی را در مقایسه با سایر صندلیها مشخص و معین می‌سازم، موقعیت «اخلاقی» آن را هم معلوم می‌کنم: بدین معنی که آیا آن صندلی، در نوع خود، خوب است یا بد، و آیا به‌طور کلی نوع آن صندلی خوب است یا بد. فلسفهٔ سیاسی هم اساساً با این فلسفهٔ مبل و صندلی تفاوتی ندارد. فرایند دوگانهٔ تعریف کردن و ارزیابی کردن آن در هر دو مورد یکسان است، اما در فلسفهٔ سیاسی واقعیاتی که موضوع این فرایند قرار می‌گیرد، به جای واقعیات مادی مانند میزها و صندلیها، واقعیات سیاسی[۲۷] (از قبیل قدرتهای واقعی حکمران و حقوق واقعی فرد) است.

هم فیلسوف سیاسی و هم دانشمند سیاسی، واقعیات مربوط به رابطهٔ سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهند، لیکن توجه آنها به این واقعیات به گونهٔ یکسان نیست. کار فیلسوف سیاسی آن نیست که معین کند واقعیات سیاسی چه هستند (گو اینکه البته ممکن است یک فیلسوف سیاسی در این قسمت هم ذهن خود را مشغول دارد)[۲۸]؛

23. physical fact 24. common - sense 25. Isolated fact 26. process
27. political facts

۲۸. قبل از آنکه تکنیکهای واقعیت‌یاب و تخصصی جدید گسترش و پیشرفتی حاصل کند، این موضوع

←

کار او این است که با بررسی رابطهٔ این واقعیات با انواع دیگر واقعیات ـــ یعنی واقعیات مربوط به اخلاقیات، مذهب، زیباشناسی، و همچنین واقعیات مربوط به آرمانهای انسان و برداشت او از دنیایی که در آن می‌زید ـــ برای فهم، تفسیر، و ارزیابی آنها کوشش کند.

این همه را می‌توان به بیان دیگر چنین گفت که مسئلهٔ فلسفه در گسترهٔ سیاست، در نهایت، این پرسش است که علت وجودی دولت[۲۹] چیست؟ دولت چه غایت و منظوری را برمی‌آورد؟ دولت یکی از پرحضورترین واقعیات تجربهٔ انسانی است. ترکیب عظیمی از واقعیات همبسته از نیروها، قدرتها، نهادهاست که ماهیتی بسیار پیچیده دارد. ازاین‌رو، جای شگفتی نیست که آدمیان بخواهند [مفهوم و غایت ]دولت را بفهمند و بدانند که چگونه تمام آن واقعیات همبسته و پیچیده در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ و وظیفهٔ دانشمند سیاسی آن است که، تا حد توان، مردم را در این زمینه خرسند کند. همچنین طبیعی است که مردم از خود بپرسند.که چه چیزی هستی این نیروها، قدرتها، و نهادهای بغرنج را توجیه می‌کند. چرا که ما خود تا حد زیادی جزئی از دولت هستیم: دولت، به‌طور آشکار یا ضمنی، در هر کاری که ما انجام می‌دهیم دخالت دارد، و بر هر آنچه درباره‌اش می‌اندیشیم و احساسش می‌کنیم اثر می‌گذارد. مشکل بتوان از پرسش دربارهٔ چیزی خودداری کرد که چنین اثری، خواه خوب خواه بد، در زندگی ما دارد. این مسئله‌ای است که علم سیاست نمی‌تواند نوری برآن بتاباند. این مسئله‌ای است که به تحلیل فلسفی نیازمند است، زیرا پاسخ گفتن به آن، ناگزیر ما را به خارج از دنیای محدود واقعیات سیاسی می‌کشاند و ایجاب می‌کند که این واقعیات را به تصور بشر از وجود خویش و جایگاهش در جهان مربوط سازیم.

اگر این سؤال که چه چیزی دولت را توجیه می‌کند، یک مسئلهٔ فلسفی ابدی و همیشگی باشد، می‌توان پاسخهای گوناگون را در آثار فلاسفه باز یافت. برخی چنین اندیشیده‌اند که وجود دولت بدان علت توجیه‌پذیر است که آدمیان را به تحصیل سعادتی قادر می‌سازد که به‌هیچ‌وجه در عزلت و دوری از اجتماع برایشان دست‌یافتنی نیست؛

→ بسیار بیشتر از امروز از اشتغالات فکری فلاسفهٔ سیاسی به شمار می‌رفت. از این‌رو، فلاسفه‌ای چون ماکیاولی، بُدَن، مونتسکیو، و دیگر متفکران ما تنها فلاسفهٔ سیاسی نبوده‌اند، بلکه، همچنین، واقعیت‌یابان سیاسی هم محسوب می‌شده‌اند ـــ گواینکه، بی‌شک، کار آنان مانند واقعیت‌یابان امروزی ما جنبهٔ علمی نداشته است.

29. state

پاره‌ای دیگر، دلیل موجه بودن دولت را چنین می‌پندارند که به افراد ایمنی می‌بخشد و اموال آنان را پاس می‌دارد؛ و دلیل برخی دیگر هم این است که آن را وسیلهٔ [تحقق] تدبیر و نیت خداوند برای انسان[30] می‌پندارند. همچنین، کسانی هم بر این گمان بوده‌اند که دولت هیچ منظوری را برآورده نمی‌سازد ــ یعنی خود غایت خویش است. این گونه‌گونی نظرها، طبیعی و گریزناپذیر است. از آنجا که آرمانها و هدفهای آدمیان، و نیز تصورات آنها از جایگاه خویش در جهان ، همواره یکسان نیست، ارزیابی آنها در مورد ارزش انواع گوناگون سازمانهای سیاسی[31] هم متفاوت است. در عالم نظر شاید بتوان به یک حقیقت نهایی و کامل در زمینهٔ سیاست دست یافت وقطعاً برخی افراد پنداشته‌اند که اطلاعاتی از آن حقیقت را در اختیار ما قرارداده‌اند. ولی بهتر است که ما برای فلسفهٔ سیاسی وظیفه‌ای فروتنانه‌تر و در عین حال سودمندتر قائل شویم ــ یعنی معنی و مفهوم دولت را از لحاظ اشخاص مختلفی که در آن زندگی می‌کنند مشخص و قابل فهم سازیم. بدین ترتیب، به تعداد افراد مختلف بشر فلسفه‌های سیاسی وجود خواهد داشت. و داوری ما دربارهٔ سلیم بودن نسبی هر فلسفه بر این معیار نخواهد بود که به چه میزان از حقیقت مطلق سیاست منحرف می‌شود، بلکه بر این اساس استوار خواهد بود که آن فلسفه تا چه اندازه سیاست را در ارتباط با تصویر کلی جهان ــ به گونه‌ای که در اندیشهٔ معتقدان آن فلسفه وجود دارد ــ قابل درک می‌سازد. از این‌رو، نظریات مختلف سیاسی دارای یک هدف مشترکند، البته نه به این معنی که همهٔ آنها سرزمین واحد «حقایق جاوید»[32]را کشف می‌کنند، بلکه به این معنی که آنها همه به یک تلاش مشغولند و آن ارائه طرحی است که در قالب آن بتوان واقعیات را نظم و ترتیب بخشید و تجربه‌هایی که بدون چنین طرحی، بی‌نظم و نامربوط به نظر می‌رسند، معنی و مفهوم بخشید. هراندازه بخواهیم واقعیات دارای معنی و مفهوم بیشتری شوند، به همان میزان، ساخت یک طرح خرسندکننده مشکلتر خواهد بود؛ لیکن هر قدر نظریه [یا تئوری ] بهتر و مناسبتر باشد، واقعیات بیشتری می‌توانند معنی‌دار و قابل فهم گردند.

اگر فلسفهٔ سیاسی چنان پژوهشی باشد که اوصافش را بیان کردیم، در آن حال، به یک معنی به این پرسش پاسخ داده‌ایم که فایدهٔ فلسفهٔ سیاسی چیست. اگرفهمیدن، چیزی مفید باشد؛ اگر برخورداری از دانش، خوب و نادان بودن بد باشد؛ اگر داشتن

30. God's design for men 31. political organizations 32. eternal verities

عقایدی یکدست و منظم و منضبط دلپسند باشد و دارا بودن ذهنی آکنده از چیزهای نامفهوم و پریشان و نامربوط ناپسند به شمار آید، پس فلسفهٔ سیاسی چیزی بیهوده و بی‌هدف نخواهد بود. این شاید لب همهٔ سخنانی است که می‌توان در دفاع از چنین پژوهشی عنوان کرد.

ولی فلسفهٔ سیاسی مورد استفاده دیگری هم دارد که آن نیز در خور ذکر است. این موضوع بویژه اهمیت دارد که شهروندان[۳۳] کشورهای دموکراتیک دربارهٔ آنچه برخی اوقات اهل مابعدالطبیعه[۳۴] آن را «اولیات عقلی»[۳۵] می‌خوانند، و دربارهٔ آن مفاهیم اصلی که زیربنای نظریهٔ سیاسی است و موجب راهنمایی کردار سیاسی[۳۶] می‌گردد به تفکر بپردازند. بدیهی است چنانچه نظام دولت با استفاده از قدرت قهریه از سوی مقامات بالا تحمیل شود؛ و چنانچه حکمران در برابر اتباع حکومت خود هیچ‌گونه مسئولیتی نداشته باشد؛ و اگر به آن دلیل که داشتن قدرت هر امری را توجیه و تبیین می‌کند، «موجه بودن»[۳۷] اصولاً اصطلاحی بی‌معنا باشد، محققاً در چنین وضعی مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی یا عبث خواهد بود یا خطرناک. ولی اگر افراد عادی اجتماع دارای حق تعیین چگونگی دولتشان باشند، یا باید که از چنین حقی برخوردار باشند؛ و اگر دارای این حق باشند که از حکمران خود بخواهند که عمل خود را در مورد اعمال زور بر آنها توجیه کند؛ و اگر ذات دولت از حقوق و وظایف متقابل ترکیب یافته باشد، آنگاه دیگر نمی‌توان فلسفهٔ سیاسی را چیزی بی‌فایده خواند. برعکس، درست‌تر آن است که بگوییم که دولتهای دموکراتیک، در تحلیل غایی، فقط در صورتی می‌توانند خود را پایدار نگاه دارند که شهروندانشان سؤالاتی را مطرح سازند که ماهیتاً فلسفی باشد. در دولتهای غیر دموکراتیک این موضوع مهم نیست که شهروندان به درک و فهم [کارهای] دولت قادر باشند یا نباشند. در حقیقت، بسیار بهتر است که از درک آن عاجز باشند. اما دولتهای دموکراتیک نمی‌توانند مدت زیادی دوام آورند چنانچه شهروندان آنها هیچ‌گونه تفکری دربارهٔ دولت نداشته باشند، یا آنکه اندیشه‌هایشان دربارهٔ دولت محدود به سرمقالات روزنامه‌ها و سخنرانیهای روزهای جشن ملی باشد. تا اینجا ما دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی، به طور کلی سخن گفته‌ایم، اما باید گفت که این کتاب به نظریات معاصر اختصاص نیافته است. بنتم صدسال قبل و ماکیاولی چهارصد

33. citizens 34. metaphysicians 35. first principles 36. political practice 37. justification

سال پیش از جهان‌رفته‌اند. حال باید سؤال کرد که استنتاجهای آنها هراندازه در زمان خود موفق بوده است، در حال حاضر چه استفاده‌ای می‌تواند برای ما داشته باشد؟ می‌توانیم پاسخ دهیم (و حقیقت همین است) که آنها دارای فایده‌ای قدیمی و تاریخی هستند و، دست کم، دانستن اینکه مردم در دورهٔ رنسانس ایتالیا، و انگلستان دورهٔ «گرگوری» چه نوع عقایدی داشته‌اند، همان‌اندازه جالب است که دانستن چگونگی لباس پوشیدن و غذا خوردن آنها. این نوع علاقهٔ صرفاً تاریخی، وسعت یافته است، ولی عمومیت کامل ندارد. بنابراین، اگر بخواهیم جوابی رضایتبخش به سؤال خود بدهیم، باید پاسخمان را بردلایل بهتری استوار سازیم.

حقیقت این است که هرچند فلسفه‌های سیاسی دگرگون می‌شوند، دگرگونی آنها بسیار آرام صورت می‌گیرد. مطالعهٔ نظریات ماکیاولی، هابز، یا لاک به منزلهٔ آن نیست که به یک دورهٔ قدیمی دور و غبار گرفته در تاریخ سفر کنیم. آن مسائل اصلی که این متفکران برای حلشان تلاش کرده‌اند، هنوز در برابر ما وجود دارند؛ آن تجاربی که به نظر ایشان مهم جلوه‌گر شده و لازم آمده که از آنها نتیجه‌گیری شود، هنوز برای ما مهم هستند و همچنان در انتظار آنند که به صورت نتایجی معین درآیند. از این‌رو، فهم مسائل این فلاسفه و معانی افکار ایشان، صرفا یک تحقیق آکادمیک یا تاریخی نخواهد بود.

همهٔ شهروندان،حتی در کشوری آرمانی[۳۸]، نمی‌توانند فیلسوف سیاسی باشند؛ و اگر همه فیلسوف سیاسی شوند دیگر مشکل بتوان کشورشان را آرمانی نامید. هنوز هم شمار کسانی که حقاً فیلسوف سیاسی اصیل[۳۹]دانسته شوند اندک است. یعنی کمتر کسانی هستند که از پیش خود بتوانند به «اولیات عقلی» دست‌یابند. اهمیت تاریخ نظریات سیاسی معلول همین واقعیت است. مطالعهٔ نظریات بزرگ گذشتگان، قوهٔ تعقل ما را افزایش می‌دهد، اندیشهٔ ما را روشن می‌سازد، و ما را یاری می‌کند که به تعاریف منطقی‌تر و ارزیابیهای اخلاقی صحیحتری دست یابیم، یعنی توفیقی که اغلب امیدواریم بتوانیم به‌تنهایی به آن برسیم. و این امر بویژه هنگامی مصداق می‌یابد که، چنانکه قبلاً اشاره کرده‌ایم، مسائل مورد بررسی این متفکران با مسائل مبتلابه خودمان همسان باشد.

شاید بجا باشد که به‌اجمال، مسائل عمده‌ای را که مورد توجه مشترک ما و فیلسوفان

38. Utopian 39. original

سیاسی، از ماکیاولی تا بنتم، است بررسی کنیم. تمام مسائلی که در آغاز روزگار نو مهم دانسته شده‌اند به دو دستهٔ متمایز تقسیم می‌شوند که هرچند از هم جدا هستند، بستگی نزدیکی با یکدیگر دارند. محور دستهٔ نخست مفهوم حاکمیت است. حاکمیت، آنچنان که بُدَن می‌گوید، در این دوره مفهومی جدید است؛ او به ما می‌گوید که در هیچ‌یک از آثار متفکران یونان یا قرون میانه نمی‌توان چیزی دربارهٔ حاکمیت یافت. دلیلش آن است که اوضاع و احوال معینی در آغاز دورهٔ جدید پدید آمده که طرح نظری تازه‌ای را ایجاب کرده است. این طرح سرانجام تهیه شد و برموضوع حاکمیت استوار بود، و چون اوضاع و احوال آن زمان امروز هم وجود دارد، موضوع حاکمیت هنوز بالاترین اهمیت را داراست. این اوضاع و احوال تازه، همان ظهور «دولت مبتنی بر سرزمین»[40] از بطن نظام سیاسی فئودال است. این نوع سازمان سیاسی می‌بایست به وجود می‌آمد؛ والا دنیای جدید تحولی را که امروزه حاصل کرده است، هیچ‌گاه حاصل نمی‌کرد ـ یعنی اگر «دولت مبتنی برسرزمین» که در عین حال هم وسیله و هم معلول این تحول است ایجاد نمی‌شد، تحول به یک فرهنگ غیر مذهبی[41] و صنعتی[42] و سرمایه‌داری[43] روی نمی‌داد. ماکیاولی، بُدَن، هابز، و دیگر متفکران همعصر ما فقط حساسیت خود را در برابر این تغییرات اقتصادی و اجتماعی، و شناخت خود را از آن مسئلهٔ سیاسی که معلول این تغییرات است منعکس کرده‌اند.

پیچیدگی کامل این مسئله در ابتدای امر قابل درک نبود. بُدَن و هابز فقط به ضرورت حتمی یک قدرت نیرومند و مرکزی[44] توجه می‌کنند که بتواند نیروهای پراکندهٔ فئودالی قدیم را به اتحادی حقیقی تبدیل کند و بتواند همهٔ نیروها و آرزوهایی که روح جدید آنها را پدید آورده است مهار کند. آنها به طور ساده، ولی روشن و آشکار، عقیده دارند که وجود یک فرمانروای فائق و مطلقاً قدرتمند ـ یعنی یک حاکم ـ شرط حتمی نظم جدید امور است.

در زمانی که لاک، مونتسکیو، و روسو بر عرصهٔ وجود گام می‌نهند، اوضاع اجتماعی و سیاسی آنقدر تحول یافته است که این مسئله با پیچیدگی کامل خود بروز کند. در این زمان وجود یک حکمران مطلق یک ضرورت حتمی است. اما این حکمران را باید آن‌گونه به تصور آوریم که براثر وجود او، نه تنها حقوق فردی آدمیان به به

40. national territorial state 41. lay culture 42. industrial culture
43. capitalistic culture 44. central power

مخاطره نیفتد، بلکه به نحوی بهتر تحقق یابد. چگونه ما می‌توانیم از وجود حکمرانی با قدرت کافی برخوردار باشیم که نظم را حفظ کند و به برکت وجود او همهٔ بخشهای نامنظم این مجتمع جدید، با کارامدی لازم، در کنار هم وظایف خود را انجام دهند و، در عین حال، این حکمران چندان قدرتمند نباشد که بتواند آزادی فردی[۴۵]، قوهٔ ابتکار[۴۶] و خودانگیزی[۴۷] مردم را از میان برد؟ این موضوع یک سلسله مسائل مربوط به مشروعیت[۴۸] حقوق و وظایف متقابل حکمران و فرد، رابطهٔ دولت و حکمران، و دامنهٔ قدرتهایی را که هنوز تا حدی زیاد متعلق به ماست مطرح می‌سازد. این مسائل هنوز گریبانگیر ماست، به این دلیل که اختلاف میان آزادی فرد و اقتدار دولت[۴۹] امروز بسیار وحشتناک‌تر از زمان ظهور آن مسائل است. تحول و پیشرفت به سوی پیچیدگی و وابستگی متقابل، که در قرون شانزدهم و هفدهم آغاز گردید، بشدت به وسیلهٔ انقلاب صنعتی شتابان شد، به طوری که امروز بیش از هر زمان دیگر وجود یک قدرت مرکزی برای حفظ حرکت همهٔ قسمتهای ارگانیسم [دولت ]ضروری می‌نماید.[۵۰] از سوی دیگر، ما هنوز مانند متفکران اوایل دورهٔ جدید، ارزش و اهمیت شخصیت انسان را احساس و درک می‌کنیم. بنابراین، مسئلهٔ ما دقیقاً همان مسئله‌ای است که فی‌المثل برای لاک مطرح بوده است ـ یعنی اینکه چگونه می‌توان آن سنت بزرگ و انسانی یونانی و قرون میانه را با پیچیدگی روزافزون زندگی جدید سازش داد.

آن دسته از مسائل اصلی دیگری که ذهن همهٔ متفکران آغاز روزگار نو را اشغال کرده است، از مفهوم دولت به عنوان یک ارگانیسم طبیعی ناشی می‌شود. در آغاز روزگار نو، آدمیان رفته‌رفته آن دنیای مادی را که در آن می‌زیستند دیگر به عنوان یک «ماتمکده»[۵۱] تلقی نمی‌کردند که به مشیت خداوند برای کفاره گناهان بشر به وجود آمده باشد، بلکه آن را همچون هستی بیطرف و مستقلی می‌پنداشتند که به شیوه‌ای عینی و خالی از احساسات و تعصبات، قابل مطالعه است و از قوانین ساده، غیرالاهی[۵۲]، و

45. individual liberty 46. initiative 47. spontaneity 48. legitimacy
49. state control

۵۰. در حقیقت، امروزه ارگانیسم اقتصادی و اجتماعی از حدود هر دولت مبتنی بر سرزمین بسیار فراتر رفته است؛ و بنابراین ما با کار فوق‌العادهٔ کشف یک ترکیب سیاسی بین‌المللی (یا فوق‌ملی - supra national) روبه رو شده‌ایم. اما این بدان معنی نیست که مسئلهٔ حاکمیت از میان برداشته شده است، بلکه فقط به این معنی است که دولت وسعت و پیچیدگی بیشتری یافته است و نیازمند آن است که به حوزه‌ای تازه و پهناورتر منتقل شود.

51. vale of tears 52. non - teleological

مکانیکی پیروی می‌کند. این امر گریزناپذیر بود که هرچیز دیگر در جهان، دیر یا زود، به همان ترتیب، به عنوان یک هستی طبیعی محض مورد توجه و بررسی قرارگیرد. بدین ترتیب، ماکیاولی دولت را، نه به عنوان ندای خدا بر روی کره ارض، بلکه به عنوان آوردگاه نیروهای انسانی، و بلکه بیش از اندازه انسانی ـ از قبیل جاه‌طلبی، حسادت، و ترس ـ تلقی می‌کرد. مدتها قبل از زمان ما، بُدَن و مونتسکیو آنچه را دانش اجتماعی نو به‌آرامی به کشف مجدد آن نایل آمده، دریافته بودند ـ و آن اینکه دولت تنها زاییدهٔ محرکهای انسانی نیست، بلکه محیط، یعنی آب و هوا، خاک، و ارتفاع نیز در ایجاد آن مؤثر است. از این‌رو، اگر کسی می‌خواست ماهیت دولت را دریابد، دیگر نمی‌پرسید که مشیت خدا برای بشر چیست؛ و دیگر کسی نمی‌پرسید که دولت کدام حقیقت و نیکی و عدالت را هدف خود قرار داده است. بلکه این‌گونه پرسش به میان می‌آمد که چگونه تمامی این نیروها، مطابق قانون علیت، بر یکدیگر اثر می‌گذارند. سخن کوتاه، متفکران آغاز روزگار نو، درست مانند خود ما، بر این اعتقاد بودند که کشور و دولت، درست مانند هر حیوان یا گیاهی، دارای یک تاریخ طبیعی است. درست همان‌گونه که درخت بلوط رشدش مبتنی بر نیروهای مختلفی ـ چون آفتاب، هوا، و آب ـ است که بر سرنوشت آن اثر دارند، دولت هم محصول طبیعی برخی عوامل مادی است.

اما آنها این امر را ـ شاید آشکارتر از ما ـ دریافتند که دولت در عین حال یکسره به نظم دیگری ـ که نظم اخلاقی باشد ـ تعلق دارد. یعنی به این نتیجه رسیدند که نه تنها این مسئله که دولت چگونه به شکل کنونی خود درآمده بلکه این مسئله که آیا دولت بدان‌گونه که هست خوب است یا نه، درخور تأمل است؛ و منظور آنها این بود که افراد انسان نباید از روی آرزوها و چشمداشتهای خود دربارهٔ دولت قضاوت کنند، بلکه داوری آنها باید بر این پایه صورت بگیرد که آیا دولت در واقع امر خوب است یا نه. پیشینیان ما البته مسئله را بدین ترتیب طرح می‌کردند، زیرا آنها به اندیشهٔ قرون وسطایی قوانین طبیعی که به وسیلهٔ خداوند برای آدمیان مقرر شده بود بسیار مأنوس بودند. ما شاید امروز دیگر دربارهٔ فرمانهای خداوندی سخن نمی‌گوییم؛ بلکه دارای هر دیدگاهی که باشیم، این عقیده برایمان عمومیت دارد که مردم دارای حقوقی هستند، گرچه کسی آن حقوق را به رسمیت نشناسد، و برخی حقوق عادلانه نیست گواینکه درکتاب فرایض دینی[53] نوشته شده باشد، و بعضی عملها، هرچند به وسیلهٔ حکمران

53. statute book

مجاز اعلام شده و مورد تشویق وی قرارگرفته باشد، نادرستند. مشکل این است که میان این نظام اخلاقی با نظام طبیعی که دولت به آن تعلق دارد سازش برقرار سازیم. مشکل این است که ببینیم چگونه انسان، که بخشی از این نظام طبیعی را تشکیل می‌دهد و به وسیلهٔ فرایندهای آن [با محیط] تطبیق می‌یابد، می‌تواند در عین حال [در فردیت خویش] حقوق و وظایف، تکالیف و مسئولیتهایی داشته باشد که گویی یکسره با این نظام طبیعی بیگانه‌اند. کوششهای همهٔ متفکران آغاز روزگار نو (با یک استثنا) که در جهت چنین سازشی صورت گرفته است، می‌تواند در نظر کسانی که با همان مسئله روبه‌رو باشند مهم دانسته شود. و استنتاجهای هابز ـ یعنی تنها کسی که از میان متفکران دورهٔ مورد بحث به طبیعی بودن صرف دولت معتقد بود ـ شاید، به طور منفی، حتی بیش از استنتاجهای مثبت متفکران دیگر آموزنده باشد.

زیرا نمی‌توان گفت که هیچ‌یک از متفکرانی که ما آثارشان را در این کتاب بررسی کرده‌ایم در ارائهٔ راه حلی خرسندکننده برای هر یک از مسائل بالا توفیق یافته‌اند. اگر یکی از آنها در این راه کامیاب شده بود، دیگر ضرورتی نداشت که دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی پژوهشی کنیم و در زمینهٔ مسائل سیاسی زحمت اندیشیدن به خود بدهیم. در آن صورت، تنها کاری که می‌باید انجام دهیم این بود که پاسخ درست را به خاطر بسپاریم. اگر ما آثار این متفکران را همچون کتابی مقدس و آسمانی پنداریم که یکباره همهٔ تردیدها را از میان برمی‌دارد، اشتباهی عظیم مرتکب شده‌ایم؛ بلکه بهتر آن است که بگوییم لغزشها، آشفتگیها، ناهمخوانیها، و نارساییهای آشکار آنها می‌تواند ـ ولو به طور نامطلوب ـ ما را به تفکر برانگیزد. فلسفه، در حقیقت، عبارت از تفکر دربارهٔ مسائل است نه جستجوی پاسخ دقیق آنها. امید اجتماعات دموکر یک در این حیات ذهنی و در این زندگی آزاد و معنوی روح نهفته است.

## فصل دوم

# نیکولو ماکیاولی
# (۱۴۶۹ ـ ۱۵۲۷)

---

### شرح حال

حق آن است که زندگینامه‌نویسان ماکیاولی این گفتهٔ او را هیچ‌گاه از نظر دور ندارند: «هر انسانی نه یکسر شریر است و نه به‌کمال آراسته به‌خصال نیک.»[۱] حتی ساده‌ترین شخصیت انسانی دارای ماهیتی بسیار پیچیده است. هیچ انسانی، حتی شخصی چون یاگو[۲](از قضا معروف است که شخصیت او ملهم از تصوری است که یک انگلیسی از شخصیت ماکیاولی در ذهن دارد) یا فردی مانند ریچاردسوم بکلی بدذات و عاری از فضیلت انسانی نیست و، از سوی دیگر، قهرمانانی که در تاریخ بشر مظهر نیکی و اخلاق بوده‌اند، هر کدام به لحاظی از خود فرومایگی و رذیلت نشان داده‌اند و رذیلت آنها تنها در مورد زیردستان نبوده است. اگر ماکیاولی را فردی کاملاً خودخواه و توطئه‌گری ریاکار و بی‌وجدان به شمار آوریم که منظورش پیشبرد منافع شخصی از راه چاپلوسی خانوادهٔ مدیچی بوده است، آخرین قسمت کتاب شهریار را که در آن باحدت به ناسیونالیسم ایتالیا تمسک جسته، و قسمت اعظم کتاب گفتارها را که در آن بقوت مشرب جمهوریخواهی خویش را بیان کرده است، یکسر نامفهوم و بی‌ربط خواهیم یافت. از سوی دیگر، اگر چنان بپنداریم (آن‌گونه که روسو می‌پنداشت) که ماکیاولی، جمهوریخواهی آتشین‌خو بوده وکتاب شهریار خود را به آن منظور نگاشته است که پرده از روی ریا کاریها و دسیسه‌های حکمرانان ستمگر بردارد، بازهم در داوری دربارهٔ شخصیت او به خطا رفته‌ایم.

حقیقت آن است که ماکیاولی، مانند هر انسان دیگری در جهان، نه صرفاً خوب

---

1. *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius, the Writings of Niccolo Machiavelli*, Book I, chapter 27.

۲. Iago، یکی از قهرمانان نمایشنامهٔ اتللو اثر شکسپیر، مظهر فریبکاری و دروغگویی، که به ناحق اتللو را از عدم وفاداری زنش مطمئن می‌کند. ـ م

است و نه صرفاً بد. شخصیت او، چون هرفرد دیگری، آمیخته از گرایشها و انگیزه‌های متضادی است که در وجود او وحدتی نسبی یافته است. در فلسفهٔ او، جمهوریخواهی، از سویی، و سلطنت‌طلبی، از سوی دیگر، باهم سازش یافته‌اند و این سازش بر اساس این اعتقاد او صورت گرفته است که در روزگار فساد و تباهی، مردم توانایی اداره کردن خود را ندارند و، بنابراین، نیازمند قدرتی نیرومند و متحدند که بر آنان حکومت کند. توجه به منافع شخصی و دلبستگی به سعادت کشور در این باور آرامش‌دهندهٔ او وحدتی ناپایدار یافتند که هم آیندهٔ او و هم آیندهٔ ایتالیا به کامیابی و سعادت خانوادهٔ مدیچی بازبسته است.

ماکیاولی در سال ۱۴۶۹، هنگامی که خانوادهٔ مدیچی در اوج قدرت به سر می‌برد، زاده شد. بنابراین، زمانی که آن خانواده، بعد از مرگ لورنتسو[3]، از سلطنت برافتاد و حکومت جمهوری برقرار شد، او سالهای جوانی را می‌گذراند و هنگامی که در حکومت جدید مقامی به دست آورد و عنوان دبیری صدارت عظمای دوم[4] را یافت، فقط بیست و نه سال از عمرش می‌گذشت. وی به مدت چهارده سال در این مقام باقی ماند. در چنین مقامی، ماکیاولی در مرکز حیات سیاسی فلورانس و مآلاً ناظر بر اعمال کارگزاران امور دولتی بود و خود نیز در کارگزاری آن امور دستی داشت. اشتغال او تنها متوجه امور داخلی شهرنبود و از آنجا که موجودیت فلورانس بر حفظ موازنه‌ای در روابط دگرگون‌شونده میان شهر ـ دولت‌های[5] ایتالیا و قدرتهای بزرگ ماورای آلپ مبتنی بود، وی سهمی مهم نیز در جریان امور خارجی شهر فلورانس داشت.

در سال ۱۵۱۲ عمر جمهوری به سر آمد و به همراه آن فعالیت سیاسی ماکیاولی نیز پایان یافت. خطای فلورانس در این بود که در نبرد میان فرانسه و یولیوس دوم طرف بازنده را گرفته بود. هنگامی که فرانسویان از ایتالیا رانده شدند، پاپ که پیروز شده بود، به شرط برسر کار آمدن دوبارهٔ خانواده مدیچی، صلح را برقرار کرد. پس از آن ماکیاولی بازداشت شد و به شکنجه گرفتار آمد و سرانجام که رهایی یافت در کشتزار شخصی خود در دهستانی به انزوا نشست. او نیز مانند بسیاری از سیاست‌پیشگانِ از کار برکنار شده، اوقات خود را به مطالعه و پژوهش گذراند.

ولی مرد اهل کاری چون او نمی‌توانست به زندگی تنها و بی‌تحرک در یک کشتزار شخصی رضا دهد، و به نظرش آمد که با نوشتن رسالاتی بتواند خانوادهٔ مدیچی را

3. lorenzo 4. second chancery 5. city - states

دوباره با خود برسر مهر آورد و بدین ترتیب مقام سیاسی دیگری برای خویش دست و پاکند. در مکتوبی که به عنوان یکی از دوستانش نگاشته است چنین می‌گوید:

[کتاب شهریار ]در خور آن است که مورد پسند خاطر شهریاری، خاصه شهریاری جوانبخت، افتد؛ از این‌رو، من آن را به عالیجناب جولیانو[6] پیشکش می‌کنم. فیلیپو کازاوه‌کیو[7] آن را دیده است و می‌تواند به شما بگوید که محتوای آن چیست و من چه مباحثاتی با او داشته‌ام. محتوای کتاب نتیجهٔ پانزده سالی است که من، بی‌آنکه لحظه‌ای از آن را به تن‌آسایی و بیهودگی گذرانده باشم، به مطالعهٔ فن کشورداری وقف کرده‌ام، و شهریاران همواره باید کسی را برای خدمتگزاری بخواهند که به خرج دیگران تجربه اندوخته باشد. هیچ‌کس نمی‌تواند در وفاداری من شک کند، زیرا آن کس که همهٔ عمر جانب ایمان را نگاه داشته، اکنون نمی‌تواند راه و رسم عهدشکنی و وفانشناسی را بیاموزد، چون کسی که، همچون من، در همهٔ عمر وفادار و صدیق بوده است، نمی‌تواند طبیعت خود را عوض کند، و تهیدستی من خود گواهی بر درستکاری من تواند بود.

ولی این احساسات پرهیزگارانه و آرزوهای خوشبینانهٔ وی سودی نداشت، کتاب گفتارهایی در باب تیتوس لیویوس نیزکه تا سال ۱۵۱۸ وی را مشغول داشت، توفیقی برای او به بار نیاورد. ماکیاولی در هر دو کتاب خویش از دو منبع آگاهیهای خود را به دست آورده است: یکی گذشته و دیگری حال. بدین ترتیب، در کتاب گفتارها برای ما چنین شرح می‌دهد[8]:

خردمندان گویند، وگفتهٔ آنان بی‌دلیل نیست، هر آن کس که بخواهد آینده را پیش بینی کند، باید ازگذشته عبرت آموزد، زیرا رویدادهای زندگی انسان همواره با رویدادهای گذشته همانندند. علت این امر آن است که این‌رویدادها از جانب کسانی به وجود می‌آیند که انگیزهٔ

6. Magnificence Guiliano 7. Filippo Casavecchio 8. *Discourses*, III, 43(422); I, Intro.(94).

> ایشان همیشه عواطفی همسان بوده است و خواهد بود، و بدین‌گونه، همهٔ این‌رویدادها نتایجی یکسان دارند. ... از این‌رو سزاوار دیدم که دربارهٔ کتابهای تیتوس لیویوس که، به‌رغم بدخواهی دوران، تمامی به دست ما رسیده است مطالبی بنویسم؛ و از آن موضوعاتی سخن گویم که پس از مقایسهٔ میان رویدادهای گذشته و حال، به نظر من، برای تسهیل فهم آن کتابها ضروری است بدین‌گونه، کسانی که نوشته‌های مرا می‌خوانند می‌توانند آن فایده‌ای را که غایت مطالعهٔ تاریخ است به دست آورند ...

از سوی دیگر، باید گفت که ماکیاولی تنها به نمونه‌آوری از تاریخ بسنده نمی‌کند. چه کتاب شهریار و چه کتاب گفتارها مشحون از توضیحات دقیقی از حیله‌های جنگی و سیاستها و کامیابیها و خطاهای حکمرانان معاصر [او] چون سزار بورژیا، یولیوس دوم، و لوئی دوازدهم است. بنابراین، روش ماکیاولی به طور عمده روشی تجربی‌است. هدف او، چنانکه خود توصیف می‌کند، این بود که همهٔ آنچه را تجربهٔ وسیع و تحقیقات متوالی و بی‌وقفه دربارهٔ امور جهانی به وی آموخته بود در کتاب خود فراهم آورد. نتایجی را که وی به آنها می‌رسد، به‌طبع، بازنمای روشی است که به کار می‌برد. [یعنی به دست دادن] یک رشته اندرزهایی که برای موفقیت در امور کشورداری به کار می‌آید. بدین گونه، وضع ماکیاولی مانند وضع یک پزشک است. درست همان‌گونه که یک پزشک، بدون آنکه توجه چندانی به امور خصوصی بیماران داشته باشد، غایت حرفهٔ خود را بهبود حال آنان می‌پندارد، و درست به همان نحو که پزشک هیچ‌گاه از خود نمی‌پرسد که فلان یا بهمان بیمار شایستهٔ زنده بودن هست یا نه (زیرا چنین پرسشی، یک رشته موضوعات مربوط به موازین اخلاقی را به پیش می‌کشد)، بلکه تمام همّ خویش را مصروف آن می‌کند که از راه تجربه برخی قوانین را کشف کند و با تجویزهای خود در سلامت بیماران خود بکوشد، به همین گونه ماکیاولی (دست کم در کتاب شهریار) فرض را بر آن می‌گیرد که مقصود و مراد فقط به دست آوردن‌قدرت است. به این موضوع که قدرت در چه راهی به کار می‌آید، چندان توجه نمی‌کند، بلکه اندیشه‌های خود را فقط به این مسئله معطوف می‌دارد که قدرت را از چه راههایی می‌توان به دست آورد و نگاه داشت.

از این‌رو، ماکیاولی، به معنی دقیق کلمه، فیلسوف نبود. وی بیشتر مرد کار و عمل

بود، و در میان علاقه‌های متعددی که داشت، فرصت آن را نیز می‌یافت که تأثیراتی را که از بشر و دنیای او پذیرفته بود فرونگارد[۹]. اما گرایش یا توانایی لازم را برای نظام بخشیدن به آن تأثیرات در یک دستگاه منظم فلسفی نداشت. ماکیاولی به بهبود روابط خود با خانوادهٔ مدیچی بیش از آن علاقه داشت که بتواند از لذت آن حالتی که ارسطو در دنیای فلسفه می‌جست بهره‌ور گردد. با وجود آنکه کتاب گفتارها نتوانست خانوادهٔ مدیچی را با او برسر مهر آورد، سبب شد که وی از جانب کاردینال د مدیچی (که بعد عنوان پاپ کلمنس هفتم را یافت) مأموریت یابد تا تاریخ فلورانس را بنویسد. چنین برمی‌آید که این امر نشانهٔ قبول [مجدد همکاری ماکیاولی در دستگاه دولت] نبوده است، بلکه بیشتر نشان می‌دهد که مدیچی بدین‌سان می‌خواسته تا او را از هرگونه سوء عمل [در عرصهٔ سیاست] باز دارد. در این صورت، تصمیم کاردینال درست پیروی از این اندرز خود ماکیاولی بوده است که: «سیاستمدار توانایی که از کار برکنار شده باشد، مانند نهنگ تنومندی است که می‌کوشد کشتی را سرنگون کند، مگر آنکه بازیچه‌ای برای سرگرمی به سویش بیندازند.»

ماکیاولی تاریخ فلورانس را در سال ۱۵۲۵ به پایان رساند. اما آن هم برایش فایده‌ای نداشت، زیرا ستارهٔ اقبال خانوادهٔ مدیچی یک‌بار دیگر رو به خاموشی گذاشت. در سال ۱۵۲۷، هنگامی که سپاه امپراتوری به رم هجوم آورد و پاپ ناگزیر از آن شهر گریخت، مردم فلورانس [برحکومت] شوریدند و دوباره حکومت جمهوری بر سر کار آمد. ماکیاولی بیخردانه امید بسته بود که مقامی در آن حکومت به دست‌آورد، اما چون با کلمنس بیعت کرده بود محال بود که امیدش برآید. چند روز بعد از آن که شنید مقام سابق دبیری او را کس دیگری احراز کرده است و کوشش نهایی او برای ورود مجدد به صحنهٔ سیاست بار دیگر با شکست روبه‌رو شد، درگذشت.

## مرد رنسانس

ماکیاولی حتی اگر به معنی خاص کلمه فیلسوف نباشد، نمی‌توان گفت که به طور کلی نظریه‌هایی، هرچند به شکل مفروضات ناآگاه از بعضی مفاهیم اصلی و بسیار

۹. این موضوع در مورد برک نیز صادق است. نگاه کنید به: فصل هشتم.

کلی، ارائه نکرده است. اگر بخواهیم مبهمات فلسفهٔ او را روشن سازیم، بهترین راه این است که کار خود را با تحلیلی از خوی و منش وی آغاز کنیم. [زیرا] شخصیت او، بیش از هر چیز دیگر، تعیین‌کنندهٔ چگونگی تلقی و برداشت او از زندگی است، از این‌رو، می‌تواند سرشت او و وجوه رفتاری را که به نظر او مهم و برجسته می‌نمود مشخص سازد. ماکیاولی فرزند فلورانس و رنسانس بود. همهٔ کیفیاتی که شناسانندهٔ شهر او و عصر اوست، در شخصیت او تجلی دارد.

قرن پانزدهم دورهٔ شکوفایی نگرشی نوین بر انسان و دنیای او بود، و نیز این دوره رشته‌ای جدید و کامل از ارزشها را به وجود آورد و از این‌رو بستگی خود را با بسیاری از ارزشهای مهم قرون وسطایی بکلی گسست. اما نهادهای[10] جدید ـ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی ـ که در بطن آنها گونه‌های تازهٔ اندیشه و احساس می‌باید به جریان افتند، و پیشرفت آنها نیز مستلزم تجلی و تظاهر افکار جدید بود، هنوز قوام کامل نیافته بودند. در نتیجه، قرن پانزدهم ناگزیر قرن فردگرایی، بی‌بندوباری، و آشوب بود. در حقیقت، ایتالیا می‌باید از این دورهٔ پربار خشنود باشد. ولی هجوم نیروهای بیگانه و جنگهایی که برپا کردند، این امکان را از بین برد که ایتالیا خود بتواند نهادهایی را که می‌توانست شکل‌دهندهٔ زندگی تازه‌اش باشد به وجود آورد. این نهادها ـ یعنی دولت ملی مبتنی برسرزمین، مذهب پروتستان، و سرمایه‌داری ـ ناگزیر در شمال آلپ [یعنی بیرون از ایتالیا ] گسترش یافت، و اگر هم به ایتالیا آمد مدتها بعد از غلیان اندیشه‌های نو درجاهای دیگر بود.

درفصول بعدی باید شرح پیدایی نهادها و جریان شکل‌گیری اندیشه‌های نو را در آنها، دست کم تا آنجا که در سیر تکامل نظریات سیاسی نو انعکاس یافته است، دنبال کنیم. اما اکنون باید بکوشیم که ماهیت اندیشه‌هایی را که در محیط اجتماعی و سیاسی ایتالیا به وجود آمده بود بخوبی بشناسیم.

در قرون وسطا، هسته مرکزی همهٔ اندیشه‌های زمان این اعتقاد بود که: خدایی وجود دارد که کامل و نامتناهی است و خیر مطلق است و نمایندهٔ او در روی زمین پاپ رم است و سلطنت آسمانی او همتایی زمینی[11]را در کلیسای مقدس کاتولیک برای خود می‌جوید. انسان، در مقایسه باخدا، کرمی بیش نیست ولی پیکر او روحی جاودان را که به‌صورت خداوند آفریده شده است، در خود محبوس می‌دارد. دنیا

10. institutions 11. earthly counterpart

ماتمکده‌ای است که میان انسان و خدا جدایی می‌افکند و تعلقات جسمی، خطرناک و مایهٔ گناهند، زیرا انسان را از غایت حیات او یعنی تقویت و پرورش رابطه‌ای درست میان روح و خدا دور می‌دارند. از این‌رو، در قرون وسطا آمرزش روح مهمترین اندیشهٔ انسان نیست، بلکه تنها اندیشهٔ اوست. هر چیز دیگر در مقایسه با اهمیت فوق‌العادهٔ آن یکسره بی‌ارزش می‌نماید. چیزهای دیگر در دنیا فقط با این معیار ارزیابی می‌شود که تا چه میزان در فراهم کردن عوامل آمرزش روح مؤثر است یا روح را از آمرزیدگی باز می‌دارد. برای مثال موسیقی، نقاشی، و دیگر هنرها تا آنجا خوب و صوابند که مایهٔ پارسایی باشند اما به طور کلی باید گفت که ناپسندند، زیرا لذتی که از رنگها و نواها حاصل می‌گردد موجب اغفال و گمراهی بشر می‌شود. یا، به عقیدهٔ توماس قدیس، مسئلهٔ اصلی علم سیاست تنها این است که سازمان و نهادی را کشف کند که امر آمرزش روح را به بهترین نحو آسان کند.

از سوی دیگر، در دورهٔ رنسانس انسان اهمیتی بیشتر از خدا می‌یابد و روابط انسان با همنوعانش بیشتر از روابط روح انسان با خدا مورد توجه قرار می‌گیرد. انسان به جای آن آرمان فوق طبیعی و کهن کمال الاهی، آرمانی را برمی‌گزیند که طبیعی و انسانی است. آنچه اهمیت دارد مواهب جهان خاکی است نه آنچه در جهان باقی‌است. این مواهب عبارتند از: غنای شخصیت فرد، رشد قوای عقلی و استعدادهای معنوی، بهره‌وری از زیباییهای گوناگون ، و زندگی آراسته به نعمتهای دنیوی و فعالیتهای متنوع. و جهان، از آن حالت که آینه یا مظهر ثابت مشیت الاهی برای انسان است، به صورت صحنه‌ای پویا از کشاکش نیروهای طبیعی درمی‌آید. اگر ما نخواهیم که در عرصهٔ زندگی از پا درآییم باید فعالانه به کشاکش رقابت آمیز آن نیروها بپیوندیم.

آنچه رنسانس و قرون وسطا برای کامیابی در زندگی تجویز می‌کنند، در همهٔ نکته‌ها از هم متفاوتند و تنها به علت اختلاف در هدف آنها نیست، بلکه بدان جهت نیز هست که تصورات مختلفی از جهانی که آرمانهای آنها باید در آن تحقق یابد در میان است. از دیدگاه رنسانس، زندگی یک فرد خداپرست و نیایشگر و نیک‌کردار نمی‌تواند به کامیابی بینجامد. بلکه، برعکس، کامیابی در زندگی مستلزم ابراز وجود[۱۲] مصممانه و بی‌توجهی بیرحمانه به موازین اخلاقی قراردادی[۱۳] جامعه است. فردی چون ماکیاولی که زادهٔ عصر رنسانس است، تمام ارزشهای قرون وسطایی یک نظام اخلاقی مطلق

12. self - assertion 13. conventional morality

را که به خواست خدا به وجود آمده و برای رسیدن به «بهترین» زندگی تجویز شده است انکار می‌کند. به عکس، در نظر او، آن زندگی بهترین است که برای آدمی شهرت، برجستگی، سربلندی، و نام‌آوری فراآورد. برای رسیدن به این هدفها قدرت لازم است؛ و ضرورت این قدرت تنها بدان سبب نیست که برای آدمی مقامی بلند کسب کند یا مقام او را محفوظ دارد بلکه بدان جهت نیز هست که قدرت به خودی خود خوب و پسندیده است و آدمی را خرسند می‌کند و تملکش به او امکان ابراز وجود می‌دهد. قدرت چیزی است که انسان در روابط خود با دیگران به دست می‌آورد و از راه نهادهای سیاسی به کار می‌برد. بنابراین، در اندیشهٔ انسان عهد رنسانس، اخلاق و سیاست در هم می‌آمیزد و این آمیزش به همان‌گونه است که در اندیشهٔ یک فرد یونانی، منتها به روشی دیگر، صورت گرفته بود.

پس خطاست اگر مانند بسیاری بگوییم که ماکیاولی از مسائل اخلاقی غافل بوده است و، برعکس، نسبت به مسائل اخلاقی عنایت بسیار داشته است. آنچه از گفته‌های او برمی‌آید (یا به هر حال آنچه حقیقت است) این است که وی به موازین اخلاقی خاص خود معتقد بود و برای یک زندگی خوب تعریفی مخصوص خود داشت، بدون آنکه برای اثبات حقانیت اعتقادات خود کوششی کند. اگر غایت مطلوب او را مسلم بینداریم [می‌توان گفت] که وی تنها بر آن بوده است که آنچه را به اعتقاد او وسیلهٔ رسیدن به آن غایت است تشریح کند. در همهٔ این زمینه‌ها، در تصورش از غایت حیات و در تصورش از جهانی که در آن باید به آن غایت رسید، ماکیاولی بسیار انسان عهد رنسانس بود. می‌توان در آثار او آینهٔ تمام‌نمایی از دوره‌اش را باز یافت. اما مطالعهٔ آثار ماکیاولی تنها دارای ارزش تاریخی نیست. بدیهی است که ما اروپاییان، فرزندان و وارثان تاریخ کهن خود هستیم، ولی با روزگار رنسانس پیوندی بسیار نزدیک داریم. جریانهای زیادی در پهنهٔ زندگی بشر پیدا شدند که یکی پس از دیگری با جریانهای گذشته درهم آمیختند و، بدین ترتیب، از یکی شدن جریانهای کهنه و نو اندیشه‌هایی تازه به وجود آمد، یعنی: مفهومی جدید از بزرگی و قدر انسان، زیبایی و اهمیت طبیعت، تأیید فردیتی که حد و مرزی برای پیشرفت انسان نمی‌شناسد (جز آن حدودی که استعدادها و تمایلات خودش به وجود می‌آورند) ؛ انکار ادعاهای کهن دربارهٔ برتری دودمان و طبقه؛ مسلک تعقلی[14] که می‌کوشد انسان و دنیای او را آنچنان که واقعاً هست، نه بدان‌گونه که به وسیلهٔ جزمیات مذهبی تغییر شکل داده است، بررسی

14. Rationalism

کند؛ مسلک تجربی[۱۵] که به جای آنکه در تحقیقاتی علمی کار خود را از پیشداوریهای متافیزیکی و الاهی آغاز کند به دنیای حقایق راه می‌برد؛ ناسیونالیسمی[۱۶] که معتقد است غایت انسان در یک واحد وسیع سیاسی بهتر از یک شهر تحقق می‌یابد؛ مسلک اومانیسم[۱۷](انسانگرایی) که برای ارزشیابی اعمال و رفتار آدمیان معیارهای انسانی به دست می‌دهد و معیارهای آرمانی، ناممکن، و دیگر-جهانی[۱۸]را به دور می‌افکند.

بدبختانه ویژگیهای فکری که در آنها با رنسانس و ماکیاولی سهیم هستیم فقط اینها نیستند. زیرا در اندیشهٔ امروزی بشر، مانند آن زمان، خصوصیات دیگری نیز هست همچون طبیعت‌گرایی[۱۹]وسیعی که وجود آن نظام اخلاقی عینی[۲۰]را که قادر به تعریف روابط صحیح انسانها با یکدیگر باشد انکار می‌کند؛ خودمداری[۲۱]بیرحمانه و قاطعی که ادعای تساوی [حقوق با] دیگران را رد می‌کند و زور را تنها داور سرنوشت بشر می‌داند؛ مسلک بدبینی[۲۲][ یا انکار خصال نیک در آدمی] که انسان را فقط موجودی فروتر از فرشتگان نمی‌شمارد بلکه اساساً او را در شمار حیوانات می‌داند ـ حیوانی که از دیگر حیوانات کمی مکارتر اما درست مانند آنها ددمنش است. این نظریه (که به نام ماکیاولیسم[۲۳]خوانده می‌شود)، هرچند در هیچ زمانی هستی خود را بکلی از دست نداده، اخیراً اهمیت دوباره نیز یافته است؛ و محال است که ما حتی یک صفحه ازکتاب شهریار را بخوانیم و مصادیق و نمونه‌های فراوانی از اصول ماکیاولی را در روزگار نو نیابیم.

چه بپسندیم و چه نپسندیم، این نکته بیش از پیش درست می‌نماید که آدمیان، تا آنجا که استعداد و تواناییشان اجازه می‌دهد، رفتاری چون رفتار شهریار ماکیاولی دارند. و نظر ما دربارهٔ [سرشت] افراد بشر هرچه باشد، این امر محقق است که روابط «قدرتهای بزرگ»[۲۴]با یکدیگر و با دولتهای کوچک حالتی ماکیاولیایی داشته است. بنابراین، ادعای اینکه بینش ماکیاولی از دولت به هیچ رو درست نیست بیهوده است. ولی آنچه ضرورت دارد، این است که دریابیم تا چه حد بینش او درست است و تا چه حد باید درست باشد.

15. Empiricism 16. Nationalism 17. Humanism 18. other - worldly 19. objective moral order 20. Naturalism 21. Egoism 22. Cynicism 23. Machiavellianism 24. Great Powers

# فلسفهٔ سیاسی

## بینش ماکیاولی دربارهٔ طبیعت انسان

هر شرحی از سیاست باید از طبیعت انسان ـ امکانات و محدودیتهایش ـ آغاز شود. برداشت ما از انسان، معین‌کنندهٔ دو امر است، یکی آنکه، به گمان ما انسان شایستهٔ چگونه حکومتی است و دیگر آنکه، انسان توانایی ایجاد چگونه حکومتی را دارد. پیشتر، طبیعت انسان را از دیدگاه رنسانس به طور کلی بررسی کردیم. خود ماکیاولی در هیچ بخشی از کتابهایش آموزهٔ روانشناختی[25] دقیق و منظمی را، آن‌گونه که هابز بعداً به دست داد، ارائه نکرده است. اما در تفسیرهایش در مورد رفتار آدمهای عصر خویش مکرراً نظر بدبینانه‌ای از طبیعت انسانی می‌یابیم که گویی همهٔ معاصرانش در آن سهیم بوده‌اند؛ در واقع، شواهد کافی در زندگیهای سزار بورژیا و شهریاران دیگر ایتالیا که اعمالشان مورد مطالعهٔ ماکیاولی بوده است در تأیید نظر او می‌توان یافت.

تحقیق خود را با توجه به آنچه به عقیدهٔ ماکیاولی انگیزه‌های اصلی و تعیین کنندهٔ اعمال آدمیان است آغاز می‌کنیم. آدمها چه چیزهایی را آرزو می‌کنند؟ چه نوع چیزهایی برایشان ارزش دارد؟ جواب این سؤالات نه تنها تعیین‌کنندهٔ حکومتی است که عملی تواند بود، بلکه می‌تواند تعیین کنندهٔ خط‌مشی حکمرانی باشد که می‌خواهد قدرت خود را محفوظ دارد.

البته، انسان در حال کمال مطلوب باید بر اساس سنجش دقیق و عینی و خالی از شور و احساس منافع شخصی خود عمل کند. یعنی هر انسان به جای آنکه نخستین چاره‌هایی را که در هر شکل به نظرش می‌آید بی‌درنگ بپذیرد، و به عوض آنکه فریفتهٔ نفع فوری خود شود و چگونگی اعمال او بدین‌گونه تعیین شود، صلاحش در این است که بسیار خونسردانه وضع خود را به منظور کشف بهترین راهنمایی که بتواند به طور کلی خیر و صلاح وی را تا آینده‌ای دور تأمین کند بسنجد. «آدمیان قبل از تصمیمگیری در مورد هر امری، باید به ضدیتها و مخاطراتی که آن امر برای ایشان پدید می‌آورد بدقت توجه کنند؛ و اگر مخاطرات آن امر از مزایایش تجاوز کند، باید از

25. psychological doctrine

آن احتراز جویند، حتی اگر آن امر بر اساس تصمیمگیری قبلی خود آنان تعیین شده باشد. ... »[۲۶]

ولی به آسانی نمی‌توان گفت که دقیقا برترین منافع یک شخص چیست. [زیرا] اغلب مردم ابله و نابخردند.[۲۷]

> ... مردم اغلب فریب خیری موهوم را می‌خورند، و تباهی خود را می‌جویند ... آنان که در مجالس مشورتی حضور داشته‌اند، ملاحظه کرده‌اند که تا چه حد افکار آدمیان دچار لغزش است، و اگر آن افکار به وسیلهٔ افراد برتر راهبری نگردد مستعد آن است که در قطب مقابل عقل و منطق قرار گیرد. اما از آنجا که افراد برتر در جمهوریهای فاسد (بویژه در زمانهای صلح و آرامش) به طور کلی یا به علت کینه‌توزی و حسد یا بلند پروازی دیگران منفور هستند، مآلاً برتری از آن کسانی خواهد بود که عامه به‌خطا تأییدشان می‌کنند، یا کسانی که بیشتر سودای ارضای خاطر تودهٔ مردم را در سردارند تا پیشبرد خیر و صلاح عموم را ...

و حتی مردم هوشیار و زیرک مشکل بتوانند لذتهای آینده را پیش‌بینی کنند، زیرا احوال بشری «پیوسته در دگرگونی است، روزی به فراز می‌گراید و روزی به فرود.»[۲۸] از این‌رو. پیش‌بینی آیندهٔ دورکاری غیرممکن است. آدمیان باید کارهایشان را بر مقتضیات متغیر زمانها انطباق دهند.[۲۹]

> اغلب چنین اندیشیده‌ام که علل کامیابی یا شکست مردم به نحوهٔ انطباق رفتارشان با زمان بستگی دارد ... آن کس که جریان زندگیش را در مسیری موافق با زمان پیش می‌برد، عاقلانه‌تر از همه رفتار می‌کند و بیشتر از همه بختیار خواهد بود ... و چنین شخصی همواره از انگیزه‌های طبیعیش پیروی می‌کند. همه می‌دانند چگونه فابیوس ماکسیموس[۳۰] جنگ با هانیبال[۳۱] را با نهایت حزم و احتیاط و بدون ذره‌ای بی‌پروایی یا جسارت رومی به راه انداخت. از نیکبختی او بود

26. *Discourses*, I, 52 (203). 27. *Ibid.*, I, 53(204); II, 22(286).
28. *Ibid.*, II, Intro.(224). 29. *Ibid.*, III, 9(353). 30. Fabius Maximus
31. Hanibal

که، بدین‌گونه، جریانات به طور کامل مطابق با اوضاع و احوال زمان پیش رفت ...

به هر تقدیر، عواطف انسانها مآلاً تغییردهنده و تعیین‌کنندهٔ تصورات آنان از منافعشان است و اغلب آنان را به رفتاری رهنمون می‌شود که از نظر مصالح شخصی بکل توجیه ناپذیر و خطاست. در واقع دوانگیزهٔ اصلی وجود دارد که تعیین کنندهٔ رفتار آدمیان است. نخستین انگیزه[۳۲]:

عشق به تنوع و نوآوری[۳۳]است که به طور یکسان چه نزد توانگران و چه نزد مستمندان نمودار می‌شود. زیرا، چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم، و حقیقت هم جز این نیست، مردم از آسایش و رفاه [دائم] خسته می‌شوند، همچنانکه غم و اندوه آزرده‌شان می‌سازد. پس می‌توان گفت که عشق [مردم] به دگرگونی راهگشای هر کسی است که بخواهد در هر کشوری بدعتی نهد. اگر شخص بدعتگذار بیگانه باشد، مردم در پی او می‌روند و اگر هموطن باشد، مردم به گردش می‌آیند و برنفوذش می‌افزایند، و به هرگونه که باشد از او حمایت می‌کنند، به طوری که نحوهٔ عمل و رفتار او هرچه باشد، کارش بسرعت قرین موفقیت خواهد گشت. دیگر آنکه، آدمیان در اعمال [سیاسی] شان تحت تأثیر دو انگیزهٔ مهم دیگر ـ یعنی مهر و ترس ـ قرار می‌گیرند، بدین معنی کسی که خود را محبوب قلبها می‌کند و آن دیگری که مردم را از خود می‌هراساند، هر دو قدرت نفوذ در مردم را می‌یابند. لیکن مردم، به طور کلی، به فرمان کسی که از او می‌ترسند زودتر از کسی که به او مهر می‌ورزند گردن می‌نهند.

علاوه بر این انگیزه‌ها، مال‌دوستی، مانند ترس و حسادت، انگیزه‌ای بسیار قوی است. جاه‌طلبی نیز خود شور و انگیزه‌ای است که:[۳۴]

32. *Ibid.*,III, 21(379). 33. Love of novelty 34. *Ibid.*, I. 37(174)

چنان استوار در دلهای آدمیان ریشه دارد که هیچ‌گاه، به هر مقامی هم که ارتقا یابند، از بین نمی‌رود. علتش آن است که طبیعت آنان را به گونه‌ای آفریده است که آرزومند داشتن همه چیز باشند، در حالی که امکان دست‌یافتن به آنها را نداشته باشند و، بدین ترتیب، چون آرزوهایشان همواره بر آنچه می‌توانند به دست آورند فزونی دارد، از آنچه دارند ناخرسندند و احساس نارضایی از خود نیز ناشی از همین امر است. این موضوع موجب دگرگونی احوال و سرنوشتشان می‌شود، زیرا وقتی برخی آدمیان سودای فزون‌جویی[۳۵] در سرداشته باشند و برخی دیگر ترس از دست دادن آنچه دارند دردلشان راه یابد، دشمنی و جنگ روی خواهد داد. ...

نیز مردم خواستار آزادی[۳۶] هستند، یعنی آرزومندند که از [منع و دخالت] دیگران مستقل باشند. می‌خواهند در ادارهٔ زندگی خود آزاد باشند، پیروی از تمایلات خود کنند، خیر و صلاحشان را خود تشخیص دهند، و از هرگونه قید و بندی رها باشند. اما از آنجا که تنها راه مطمئن برای استقلال فرد آن است که دیگران را از استقلال محروم کند، آزادیخواهی موجب می‌شود که آدمیان به سلطه‌جویی بگرایند. حتی آنان که جز آزاد زیستن سودای دیگری در سر ندارند، اگر فقط بخواهند اطمینان حاصل کنند که وسیلهٔ رسیدن به آزادی خود را در دست داشته باشند، لزوماً در پی تسلط بردیگران خواهند رفت. بدین ترتیب، جنگ میان افراد و میان کشورها گریزناپذیر می‌گردد.[۳۷]

مردم از آرزویی به آرزویی دیگر فرا می‌روند، نخست می‌خواهند خویشتن را از حملهٔ دیگران مصون دارند و وقتی چنین شد، به دیگران حمله می‌کنند. ...
چون تیتوس لیویوس خردمندانه‌ترین علل را برای این امور به دست داده است، به نظر من شایسته است که عین سخنان او را نقل کنم، آنجا که می‌گوید: «غرور تودهٔ مردم یا اشراف به همان مایه که مخالفانشان

35. Ambition  36. Liberty  37. *Ibid.*, I,5(109); II,Intro.(225).

> خوار و زبون می‌شوند فزونی می‌یابد. ... و بدین ترتیب میل به آزادی به همان نسبت موجب به پاخاستن یک گروه می‌گردد که بردیگران چیرگی و تسلط یابد. در کشاکش این جنبشهاست که آدمیان، ضمن کوشش برای رهایی از هراس، دیگران را دچار هراس می‌کنند. و جراحتی را که برخود روا نمی‌دارند بر دیگران وارد می‌آورند. گویی ضرورتی ایجاب می‌کند که انسان یا ستمگر باشد یا ستمکش.»
>
> هراس انسان از اینکه [چیزی را] از دست بدهد، همان عواطف را در او برمی‌انگیزد که میل به تحصیل [چیزها]، زیرا آدمیان هیچ‌گاه نسبت به آنچه دارند امنیت خاطر احساس نمی‌کنند، مگر آنکه باز چیزهای تازه به دست آورند؛ و، نیز، تحصیل چیزهای جدید خود دست‌افزارهایی تازه برای افزایش نیرو و قدرت ستمگری خواهد شد. ...
>
> از آنجا که تمایلات انسانی سیری‌ناپذیر است (زیرا مقتضای طبیعتش این است که همه چیز را داشته باشد و هر کاری را انجام دهد، حال آنکه طالعش توانایی و استعداد بهره‌وری از لذایذ را محدود می‌سازد) خاطر او پیوسته ناخشنود است و از آنچه دارد خسته و بیزار. و این امر سبب می‌شود که حال را خوار شمارد، گذشته را بستاید، و آینده را آرزو کند بی‌آنکه انگیزه‌ای معقول محرک او باشد.

این بی‌گمان تصویری دلپذیر [از طبیعت و خوی انسان] نیست. و نیز گفتن اینکه آدمیان همیشه چنین نبوده‌اند مایهٔ دلخوشی نیست. در گذشته‌ای که ماکیاولی با دریغ از آن یاد می‌کند، [به نظر وی] هر فرد عادی نیز نیرومند، استوار، آرام، و متعادل بوده است. در روزگار باستان آدمیان براستی می‌توانستند خود زندگی خویش را اداره کنند و چنین نیز می‌کردند[۳۸]. اما، در دوره‌های بعد مردم چنان در تباهی غوطه‌ور شده‌اند که وجود حکومتهای جمهوری ناممکن گشته است و هر کوششی برای برقراری دوبارهٔ آنها به شکستی گران خواهد انجامید. به نظر ماکیاولی، در روزگار او تنها حکومت امکانپذیر، حکومت شهریاری است که به وسیلهٔ فردی با

۳۸. در اینجا نشانه‌ای از گرایش رومانتیک به کیفیت ابتدایی زندگی آدمی (romantic primitivism) باز می‌یابیم که در آثار روسو انعکاسی دارد. نک: فصل ۷.

دستهـای آهنین اداره شود. در حقیقت، حکومـت استبـدادی[۳۹] تنها حکومت مؤثـری است که شایستـهٔ اجتمـاع معـاصر است.[۴۰]

> تنها راه برقراری هر نظم [اجتماعی] ... آن است که حکومت سلطنتی[۴۱] تأسیس کنیم. زیرا هرجا که اجتماع مردم چنان در فساد غوطه‌ور شده باشد که قوانین قدرت منع و ممیزی خود را از دست بدهند، ضرورت ایجاب می‌کند که قدرتی مافوق، در کسوت پادشاهی، و باقوای کامل و مطلق به وجود آید تا بتواند فساد و جاه‌طلبی برون از حد طبقهٔ قدرتمند را مهار کند.

ماکیاولی بکرّات در کتاب گفتارها به موضوع انحطاط روزگار نو، در مقابل تقوا و صداقت روزگار کهن، اشاره می‌کند و معتقد است که روزگار او و عادات و رسوم خاص آن مستلزم اقداماتی اضطراری است.[۴۲]

> می‌توان ملاحظه کرد که رم از آغاز آزاد و مستقل بوده است و ... نه حاصلخیزی خاک، نه مجاورت دریا، نه پیروزیها، و نه عظمت امپراتوری، هیچ‌کدام نتوانست در خلال چندین قرن آنها را به فساد بکشاند و فضایلی را که آنان حفظ کردند بیش از فضایلی است که در دیگر حکومتهای جمهوری دیده شده است ...
> تفکر دربارهٔ عظمتی که آتن در خلال یکصد سال بعد از آزاد کردن خود از حکومت ستمگر پیسیس‌تراتوس به دست آورد شگفت‌انگیز است. و باز شگفت‌انگیزتر از آن، اندیشیدن دربارهٔ عظمتی است که رم بعد از آنکه از شر پادشاهانش خلاصی یافت حاصل کرد. علت این امر روشن است، زیرا این خیر عموم بوده، نه آسایش و رفاه فردی، که موجب عظمت شهرها شده است، و محققاً خیر عموم در هیچ حکومتی به غیر از حکومت جمهوری مورد توجه قرار نمی‌گیرد، زیرا هر آنچه [کارگزاران حکومت جمهوری] انجام می‌دهند، برای نفع عامه است، و چنانچه از

39. despotism 40. *Ibid.*, I, 55(210-211). 41. monarchical government
42. *Discourses*, I, 1(98); II, 2 (230 - 231 , 234).

قضا اقدام آنها به یک یا چند نفر گزندی برساند، شمارهٔ کسانی که آن اقدام به سودشان صورت می‌گیرد چندان کثیر است که [حقاً] بتوانند کاری را، ضمن اینکه انجامش برای چند نفری خوشایند نیست ، به سود خود انجام دهند. ...
فقط آن شهرها وکشورهایی که آزادند می‌توانند به عظمت برسند. نفوس در آن شهرها و کشورها بیشتر است، زیرا زناشوییها آزادانه‌تر سرمی‌گیرد و امتیازات بیشتری را برای شهروند قائل می‌شوند؛ و مردم هرگاه بدانند که می‌دانند از کودکانشان نگهداری کنند و فرزندان از حق ارث محروم نخواهند بود و اولاد آنان نه تنها آزاد زاده خواهند شد و برده نخواهند بود بلکه، اگر دارای استعداد و فضیلتی باشند، می‌توانند به مقامات بلند دولتی برسند، با دلخوشی بیشتری صاحب فرزند خواهند شد. و نیز در کشورهای آزاد می‌بینیم که ثروت، خواه ثروتی که نتیجهٔ فرهنگ کشور باشد یا ثروتی که محصول صنعت و هنر آن، بسرعت رو به فزونی می‌رود. زیرا همه با مسرت داراییشان را چند برابر می‌کنند و تلاش می‌کنند تا به چیزهایی که می‌توانند از لذت تملکش به آسودگی برخوردار شوند دست یابند. از این‌رو، آدمیان برای افزایش ثروت شخصی و ملی، که در نتیجهٔ پیروی از روشی بسیار مطلوب افزایش می‌یابد، با یکدیگر به رقابت می‌پردازند.

از این‌رو، ماکیاولی را بی‌گمان نمی‌توان سلطنت‌طلب[۴۳] مطلق دانست، البته اگر اصطلاح سلطنت‌طلب وصف کسی باشد که حکومت فردی را بهترین حکومتها بداند. برعکس [به اعتقاد او] مردم به طور کلی، در صورت مساوی بودن سایر شرایط، بهتر از یک فرد حکومت را اداره می‌کنند.[۴۴]

خوی مردم را نباید بیش از خوی شهریاران نکوهش کرد، زیرا اگر نظارت وکنترلی [بر اعمال آنها] صورت نگیرد، هر دو به یک اندازه مستعد خطا هستند ... می‌توانم از امپراتوران روم و دیگر ستمگران و شهریاران کسان

43. royalist /monarchist 44. *Ibid.*, I, 57(216*ff.*).

بسیاری را مثل بزنم که به اندازهٔ هر جماعتی که در نظر آوریم بی‌ثباتی و بی‌تدبیری از خود نشان داده‌اند. بنابراین، برخلاف این پندار رایج که مردم هنگامی که حکومت می‌کنند بی‌ثبات، ناپایدار، و قدر ناشناسند، من نتیجه می‌گیرم و تأیید می‌کنم که این نقیصه‌ها برای مردم طبیعی‌تر از آنچه برای شهریاران است نمی‌باشد. متهم ساختن مردم و شهریاران به طور یکسان به این نقیصه‌ها شاید درست باشد، اما مستثنا کردن شهریاران از آنها، اشتباهی عظیم است. زیرا، به عقیدهٔ من مردمی که حاکمیت را در اختیار دارند و به نیکی از قوانین و ضوابط پیروی می‌کنند به اندازهٔ یک شهریار، و حتی بیش از او، استوار، دوراندیش، و قدرشناس خواهند بود، هرچند آن شهریار خردمند به شمار آید. و، از سوی دیگر، شهریاری که از قید قوانین آزاد باشد بیش از مردمی که در وضع مشابهی باشند قدرناشناس، ناپایدار، و عاری از حزم خواهد بود. اختلاف رفتار آنها مربوط به اختلاف سرشت آنها نیست (زیرا سرشت ایشان یکی است و اگر اختلافی وجود داشته باشد، آن اختلاف به سود مردم است) بلکه معلول احترام بیشتر یا کمتری است که برای قوانینی قائلند که هر کدام طبق آنها زندگی می‌کنند. ... و اما دربارهٔ حزم و پایداری بگوییم که مردم از شهریاران دوراندیش‌تر و ثابت‌قدم‌تر و در قضاوت از آنان برترند، و این گفته که «صدای مردم، صدای خداست» سخنی بی‌حکمت نیست، زیرا می‌بینیم که عامهٔ مردم رویدادها را به نحوی شگفت‌انگیز از پیش تشخیص می‌دهند، چنانکه گویی فضیلتی نهانی دارند که توانایی پیش‌بینی خیر و شر را به آنان می‌دهد. دربارهٔ قضاوت مردم [می‌توان گفت] بسیار نادر است اگر مردم سخنان دو خطیب را که دارای استعداد مساویند و از دو امر مختلف جانبداری می‌کنند بشنوند و جانب آن خطیبی را نگیرند که مدافع نظر بهتر است. و این مطلب، خود، قدرت تشخیص درست را از نادرست در ایشان اثبات می‌کند. و اگر گهگاه در مسائل مربوط به شجاعت یا سودمندی ظاهری (چنانکه در بالا گذشت) گمراه شوند، هر شهریار نیز به واسطهٔ عواطف شخصی خود، که بسیار

> عظیمتر از عواطف مردم است، بارها بیش از آنان گمراه می‌شود. همچنین می‌بینیم که در انتخاب قضاتشان بسیار بهتر از شهریاران عمل می‌کنند، و هیچ‌گاه نمی‌توان مردم را وادارکرد که شخصی بدنام و نابکار را برای مقامی شامخ برگزینند، در حالی که هر شهریار را می‌توان به هزاران روش مختلف به‌آسانی به این کار برانگیخت ... علاوه بر آن، می‌بینیم که در شهرهایی که مردم عهده‌دار امورند، در کمترین مدت ممکن بیشترین پیشرفت حاصل می‌گردد، و پیشرفت آنها بسیار بیشتر از شهرهایی است که همیشه زیر حکومت شهریاران بوده است. چنانکه مصداق آن را در روم پس از بیرون راندن شاهان، و در آتن بعد از رهایی مردم از شر پیسیس‌تراتوس می‌توان یافت؛ و این موضوع را به هیچ علت دیگری نمی‌توان نسبت داد جز آنکه حکومتهای مردم بهتر از حکومتهای شهریاران است.

خوانندهٔ امروز می‌خواهد بداند که چرا سرشت بشری تا این پایه تنزل یافته است [ولی] نمی‌تواند از ماکیاولی پاسخی قانع کننده بشنود. البته حقیقت این است که چنین دگرگونی عظیمی از فضیلت کهن به رذیلت امروزی اصلاً رخ نداده است. ماکیاولی چون به فرهنگ و تمدن باستان احترام بسیار می‌گذاشت، در ستایش از تقوای کهن راه افراط پیمود و نیز به واسطهٔ همجواری خود با روزگار نو، در نشان دادن رذالت و شرارت آن مبالغه کرد. از این‌رو، نتوانست دلایل چنین انحطاطی را [که خود می‌گفت]، و در واقع امر رخ نداده است، ارائه کند.

هرچند ماکیاولی کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد، تنها پاسخی که او می‌دهد این است که باید کلاًکلیسا را مقصر [چنین انحطاطی در طبیعت بشر]دانست. بی‌گمان کلیسا تا حدی زیاد مسئول وضع نامطلوب زمان ماکیاولی در ایتالیا بوده است؛ اما حملهٔ او بیشتر نشان‌دهندهٔ تعصب یک مرتد ضدکلیسایی است تا نقدی که بتواند روشنگر پیچیدگیها و تاریکیهای زمان او باشد.[۴۵]

> چون بدین مطلب می‌اندیشم که چرا مردم روزگاران باستان بیشتر از

45. *Ibid.*,II, 2(232 - 233).

مردم روزگار نو خواهان آزادی بوده‌اند، به این پاسخ می‌رسم که آدمیان در آن روزها از قدرتی بیشتر بهره‌مند بوده‌اند و این، به عقیدهٔ من، معلول اختلاف در نظام تعلیم و تربیت است که اساس آن، خود بر اختلاف میان دین آنان و دین ما استوار است. زیرا دین مسیح، بدان‌گونه که حقیقت و طریقت زندگی را به ما می‌آموزد، موجب می‌گردد که ما مواهب و مفاخر اینجهانی را حقیر شماریم. در حالی‌که باستانیان، به‌عکس، چیزهای دنیوی را خیر برین می‌دانستند و، در نتیجه، تحرک و قدرت بیشتری در کارهایشان داشتند. با ملاحظه در اکثر نهادهای [اجتماعی و دینی] آنان می‌توان مصادیق این نظر را باز یافت. به عنوان نمونه می‌توانیم نخست، شکوه و عظمت مراسم قربانیان آنان را با سادگی مراسم قربانیان خود مقایسه کنیم. مراسم قربانی ما بیش از آنکه از حشمت و عظمت برخوردار باشد، آرام و باوقار است و جوش و خروش در آن نیست، در حالی که مراسم آنان از شکوه و عظمت چیزی کم نداشت و بر آن شکوه و عظمت، خصوصیت سبعانه و خونبار قربانی کردن حیوانات بیشمار نیز افزوده می‌شد، و انس گرفتن به چنین مناظر هراس‌آوری خوی آدمیان را به طبیعت و کیفیت مراسم قربانی مانند کرده بود. از آن گذشته، باستانیان تنها به مردانی ارج می‌نهادند که به زیور جلال آراسته می‌گشتند و بر مقاماتی بلند، چون سپاهسالاری و ریاست جمهوری، دست می‌یافتند، در حالی که دین ما، بیشتر حکیمان و اندیشه‌مندان را تجلیل کرده است تا مردان عمل را. علاوه بر آن، دین ما سعادت برین را در شکسته‌نفسی و فروافتادگی می‌داند، و آمال دنیوی را حقیر می‌شمارد؛ حال آنکه دین باستانیان، برعکس، خیر اعظم را در شکوهمندی روح، در قدرت جسمانی، و در تمام آن کیفیاتی می‌داند که بر هیبت مردان می‌افزاید؛ و اگر دین مسیح ما را به شکیبایی و بردباری فرا می‌خواند، ما را بیشتر به تحمل مصائب رهنمون می‌شود تا دست یازیدن به کارهای بزرگ.

این اصول، به نظر من، آدمیان را زبون و ناتوان ساخته است و موجب گردیده تا شکاری آسان برای بدسگالان شوند، و چون می‌بینند که مردمی بیشمار به امید رسیدن به بهشت، بیش از آنکه در صدد انتقام برآیند،

به تحمل دردها و زخمها تمایل دارند، با اطمینانی بیشتر برآنان سلطه می‌جویند. ...

## اوضاع اجتماعی ایتالیا، استقرار حکومت جمهوری را ناممکن می‌سازد.[۴۶]

هیچ دگرگونی، هرچند بزرگ و شدید باشد، نمی‌تواند آزادی را به میلان و ناپل بازگرداند، زیرا ساکنان این شهرها همگی مردمی فاسدند. دیده شد که بعد از مرگ فیلیپو ویسکونتی[۴۷]، میلان برای بازیابی آزادی خود کوشش بسیار نمود اما ندانست که چگونه آن را به دست آورد و نیز نمی‌توانست آن را پای‌دارد. ...
درکشورهایی که در این‌روزها تا بدان پایه به فساد گراییده‌اند ـ و ایتالیا برترین مورد آن است ـ به دنبال راه نجاتی گشتن، کاری عبث است. فرانسه و اسپانیا نیز از تباهی برکنار نیستند، و اگر ما این همه آشوبی را که همه‌روزه در ایتالیا شاهد آن هستیم، در آن کشورها نمی‌بینیم به علت خوبی مردم آن کشورها نیست، چرا که آنها نیز به سهم خود نقصهای فراوان دارند، بنابراین، وضع آنها را باید ناشی از این حقیقت دانست که هر یک پادشاهی دارند که اتحاد کشورشان را حفظ می‌کند، این اتحاد تنها به وسیلهٔ فضیلت آن پادشاه به وجود نیامده است، بلکه نهادهای آن سلطنتها که هنوز خلوص خود را حفظ کرده‌اند در استقرار آن مؤثر بوده‌اند.

دلیل اساسی استمداد شورانگیز او از خاندان مدیچی، که کتاب شهریار را با آن به پایان می‌برد، همین است:[۴۸]

اینک پس از ملاحظهٔ همهٔ آنچه یاد آنها گذشت و تأمل در این باره که آیا در حال حاضر اوضاع زمان برای وجود یک شهریار جدید مناسب است یا نه، و نیز اوضاع، مناسب آن هست که فرصتی برای روی کار آمدن مردی دوراندیش وکاردان فراهم کند تا آن مرد بتواند نظامی جدید

46. *Ibid.*, I, 17(172); I, 55(209). 47. philip visconti 48. *The Prince*, chapter 26(94 - 98).

را پای دارد که هم برای او افتخار به‌دست آورد و هم به تودهٔ‌مردم خیر برساند، چنین به نظرم می‌رسد که اوضاع و احوالی که مساعد روی کار آمدن حکمران تازه باشد چندان فراوان است که در هیچ دورهٔ دیگری به گمان من زمانه برای چنین تحولی مناسب نبوده است. ...

[ایتالیا]، گویی در حال احتضار، چشم به راه کسی است که بتواند زخمهایش را التیام بخشد، و به یغماگری لومباردها، چپاولگری و اخاذی حکومتهای سلطنتی ناپل و توسکان پایان دهد و آن جراحاتی که مدتهاست به چرک و عفونت رسیده است درمان کند. بنگرید که چطور ایتالیا دست استغاثه به درگاه خداوند برداشته است تا کسی را به رهاندن او از این سفاکی و گستاخی وحشیانه برگمارد. ببینید که ایتالیا چگونه آماده و مشتاق است تا به زیر هر درفشی بسیج شود فقط به شرط آنکه کسی آن درفش را برافرازد. اکنون تنها امید ایتالیا آن است که خاندان بزرگ شما در رأس این جنبش رهایی‌بخش قرارگیرد؛ زیرا خاندانی که به علت قدرت وطالعش اینچنین بلندپایه است، خداوند پشتیبانش خواهد بود و کلیسایی که اکنون این خاندان رهبرش هستند حمایتش خواهد کرد. ...

بنابراین، ایتالیا نباید بگذارد این فرصت از دست برود تا سرانجام بتواند ناجی خود را بیابد. با چه شور و حالی مردم استانهایی که در معرض تسلط بیگانگان قرار گرفته‌اند وی را پذیره خواهند شد، با چه تشنگی انتقامجویانه‌ای، با چه ایمان و وفاداری استواری، با چه عشقی، و با چه اشکی که آیت سپاس آنهاست، چشم‌به‌راه، برسر راهش خواهند ایستاد، بیان من از شرحش عاجز است. کدام دروازه است که به روی او بسته باشد؟ کدام مردمند که سر از اطاعتش بپیچند؟ کدام رشک و حسد است که سد راهش باشد؟ کدام ایتالیایی ممکن است وفای خود را از او دریغ کند؟ این سلطهٔ وحشیانه، در مشام همه چون بویی متعفن پیچیده است. پس بگذارید خاندان جلیل شما، با آن تهور و امیدی که ملهم از آرمانی برحق است، این رسالت مهم را عهده‌گیرد، تا زاد و بوم ما در زیر درفش آن سر برافرازد و در سایهٔ حمایت آن، این سخنان پترارک به تحقق پیوندد:

دلیری در برابر خشم درنده‌خویان
سلاح برخواهد کشید؛ و بی‌درنگ در این پیکار ظفرخواهد یافت!
زیرا، به‌یقین، آن شایستگی دیرین،
که قلبهای ایتالیاییان را به تپش می‌آورد،هنوز نمرده است.

در این مورد شکی نتوان داشت که غرض ماکیاولی در توسل به خانوادهٔ مدیچی، پیشبرد منافع شخصی بوده است و این امر یحتمل موجب گردیده که نامتناسب بودن لورنتسو[۴۹] را برای احراز مقام بزرگی که نامزد آن شده بود نادیده انگارد. لیکن شور و حمیت او در مورد اخلاقیات [نوین ایتالیا] امری حقیقی و مسلم است. ماکیاولی در اصرارش به شهریار مورد خطاب خویش برای اجرای برنامه‌ای که، به اعتقاد او، نه فقط به سود خانوادهٔ مدیچی بلکه به صلاح تمام ایتالیایی‌ها می‌بود، واقعاً صادق بوده است. وی در آخرین فصل کتاب شهریار و در بسیاری از فصول کتاب گفتارها می‌کوشد تا یک خط‌مشی سیاسی به شهریار خود تجویز کند که پیروی از آن به خیر عموم مردم بینجامد.

هرچند زندگی دوبارهٔ ایتالیا، قبل از هرچیز، نیازمند کوشش نیرومندانه و مصمم یک فرد است، لزومی ندارد که [چون آن فرد بر اوضاع مسلط شد] مستبدانه و خودکامه به حکومت خود ادامه دهد.[۵۰]

> این موضوع را باید به عنوان یک قاعدهٔ کلی پذیرفت که هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد یا بسیار نادر است که حکومتی جمهوری یا سلطنتی به نحو احسن تشکیل یابد یا تمام نهادهای قدیمی آن سراسر اصلاح گردد، جز آنکه تنها به وسیلهٔ یک فرد این کار انجام پذیرد؛ حتی لازم است کسی که تشکیلات اساسی یک حکومت را در ذهن خود طرح کرده است، خود نیز آن را به مرحلهٔ اجرا در آورد. بنابراین، یک قانونگذار بافراست، در یک حکومت جمهوری، که هدفش پیشبرد و خیر عموم

۴۹. البته منظور لورنتسو کبیر (که در سال ۱۴۹۲ وفات یافت) نیست، بلکه منظور یکی از افراد جوان و ناشایست خانوادهٔ مدیچی است.

50. *Discourses*,I, 9(120 - 121).

است و سودای تحصیل منافع شخصی را در سر ندارد و سرنوشت کشور خود را به سعادت اخلاف خویش ترجیح می‌دهد، باید تمام قوا را در خود متمرکز سازد؛ و هیچ شعور عام بر کسی که تمام وسایل و امکانات لازم را برای استقرار یک حکومت سلطنتی یا تشکیل یک حکومت جمهوری به کار بندد خرده نمی‌گیرد. چه خوب است که اگر عمل یک حکمران او را متهم می‌کند، نتیجهٔ آن عمل موجب برائت وی شود؛ و وقتی نتیجه مطلوب باشد، مانند مورد رومولوس[۵۱]، حکمران همواره از نکوهش مصون خواهد بود. زیرا آن کس سزاوار نکوهش است که به منظور تخریب متوسل به شدت عمل شود و نه کسی که آن را برای نیات خیرخواهانه به کاربندد. لکن قانونگذار باید چندان خردمند و بافضیلت باشد که قدرت به‌دست‌آمده را نه به وراثش و نه به کسی دیگر وانگذارد؛ زیرا، از آنجا که آدمیزاداگان بیشتر مستعد شرند تا خیر، جانشین او ممکن است آن قدرتی که وی تنها برای هدفهای نیک به دست گرفته است، در راههای پلید به کار اندازد. و نیز درست است که فرمانروا باید به‌تنهایی حکومت را سازمان بخشد، با این حال، اگر ادارهٔ آن تنها بر عهدهٔ یک نفر قرار گیرد، چندان دوام نخواهد داشت؛ بنابراین، زیبنده‌تر آن است که مسئولیتها را به افراد زیادی واگذار کند، تا بدین ترتیب بقایش به وسیلهٔ [همان] افراد حفظ گردد ...

این گفتار نشان می‌دهد که ماکیاولی امکان تأسیس حکومتی درکسوت سلطنتی روشنفکرانه یا حتی در شکل جمهوری را، ولو در ایتالیای معاصرش ، محال نمی‌دانسته است. اما، در حقیقت، امید چندانی هم برای هیچ‌یک از این دو نداشته است.[به پندار او] مردم بیش از آن فاسد شده‌اند که به آرمانهای فضیلتمندانهٔ عهد باستان بازگردند و حکمرانان (یا آنان که احتمالاً مقامات عالی دولتی به دست می‌آورند) خودخواه‌تر از آنند که، حتی در صورت امکان ، بخواهند مردم را [به آن آرمانها ]بازگردانند. شهریار چون متعلق به عصر خویش است، به احتمال غالب به اندازه رعایای خود نفس‌پرست و آزمند است و فقط فرقی که با آنان دارد در این است که به اندازهٔ کافی قدرت دارد تا آنچه را آرزو دارد به دست آورد و برای خود حفظ کند. و چون منافع شخصی او با

۵۱. رومولوس (Romulus) برادر خود را به قتل رساند، و منظور ماکیاولی همین عمل اوست. ـ م

منافع مردم در تعارض قرار می‌گیرد، یحتمل که برای مصالح فردی خویش خودکامانه به فرمانروایی ادامه دهد.[۵۲]

> منافع خصوصی [شهریار] عموماً در تضاد با منافع [مردم] شهر است و، به زعم شهریار، اقداماتی که برای رفاه شهریان صورت می‌گیرد، بندرت مزایا و منافعی را برای او در بردارد. دیری نمی‌گذرد که ادامهٔ چنین وضعی به برقراری حکومت ستمگری می‌انجامد که کمترین زیان آن بازداشتن شهر از پیشرفت به سوی سعادت و رفاه است، به طوری که نه برقدرتش افزوده می‌شود و نه برثروتش، بلکه، به‌عکس، سیری قهقرایی در پیش می‌گیرد. و اگر تقدیر چنان باشد که حکمران ستمگر از خود تهور نشان دهد و در پرتو دلیری و بی‌باکی سلطهٔ خود را وسعت بخشد، هرگز این امر به سود شهر نخواهد بود، بلکه به سود خودش تمام خواهد شد؛ زیرا او هیچگاه به شهروندان نیک و دلیری که برآنان ستمگری خود را روامی‌دارد مفاخر و مقاماتی را اعطا نخواهد کرد، بدان منظور که مبادا ظن و هراسی از آنان به دلش راه یابد. ...

ازاین‌رو، به عقیدهٔ ماکیاولی، شرط عقل نیست که امیدوار باشیم مردم بتوانند منافع ویژه‌ای را از حکومت سلطنتی به دست آورند. البته ممکن است هنگامی که یک شهریار موفق بتواند نظم را برقرار سازد و مآلاً از اغتشاشهای داخلی و خارجی جلوگیری کند، به‌طور غیرمستقیم سودی عاید مردم شود ـ اما این تنها فایده‌ای است که ممکن است به مردم برسد. ولی نمی‌توانند انتظار آزادی اجتماعی را به معنای وسیع خود، آنچنان که باستانیان در حکومتهای جمهوری از برکت وجودش برخوردار بوده‌اند، داشته باشند تا به موجب آن بتوانند بنا به میل خود خط‌مشی زندگیشان را تعیین کنند. ماکیاولی، به‌رغم مشرب پرحدت جمهوریخواهی خود، به نظر نمی‌آید که این استنتاجها را بکلی مأیوس کننده یافته باشد. در اینجا واقعبینی توأم با بدبینی او و خودپرستی حسابگرانهٔ او آشکار می‌شود. در حقیقت، ممکن است حکومت جمهوری مطلوب باشد؛ اما چون ناممکن و غیرعملی است، بهتر است کمتر به بحث آن بپردازیم،

52. *Ibid.*, II, 2(231).

و زیبنده‌تر آن است که بشتابیم و طرف برنده را بگیریم.[۵۳]

بر این اساس، در نظر ماکیاولی عصاره و جوهر اصلی فن سیاست عبارت از این است که بدانیم چگونه می‌توان قدرت فرمانروایی را تأمین و ابقا کرد، بی‌آنکه غیر از رفاه شخصی چیز دیگری ملحوظ ذهن باشد. به عبارت دیگر، آنچه از ماکیاولی به دست ما رسیده فقط دانشنامه‌ای در فن حکمرانی است، که در آن غایت [سیاسی] شخص فرمانروا مورد توجه نیست. این نگرش در قطعه‌ای که در زیر می‌آید آشکارا نمایانده شده است:[۵۴]

> هر که بخواهد به اصلاح حکومت کشوری همت گمارد و آن را به صورت مقبول در آورد و کاری کند که بقایش مبتنی بر رضایت همگان باشد، باید لااقل تظاهر به حفظ اصول کهن کند؛ به نحوی که در نظر مردم چنان آید که تغییری در نهادها روی نداده است، هرچند تفاوت کلی در آن نهادها به وجود آمده باشد. زیرا اکثریت عظیم افراد بشر چنان با ظواهر خرسند می‌شوند که گویی آن ظواهر واقعیاتند و بیشتر ظواهر تحت تأثیرشان قرار می‌دهد تا واقعیات ... و این قاعده باید وجهۀ نظر تمام کسانی قرارگیرد که میل دارند نظام موجود حکومت را در کشوری براندازند و یک دستگاه حکومت جدید و آزاده‌تر را به جای آن مستقر سازند. زیرا از آنجا که هرچیز بدیع روح و فکر مردم را برمی‌انگیزد، این نکته نیز بسیار مهم است که باید تا حد ممکن صور و اشکال موجود در گذشته را در چنین نوآوریهایی حفظ کرد ... همان‌گونه که پیشتر گفتم، هر کس بخواهد حکومت خودکامه[55] را به حکومت جمهوری یا پادشاهی تبدیل کند، باید این قاعده را رعایت کند؛ اما، به‌عکس، هر که بخواهد حکومت خودکامه‌ای برقرار سازد، یعنی آنچنان حکومتی که نویسندگان

۵۳. «مردم در رفتارشان و بویژه در مهمترین و برجسته‌ترین اعمالشان باید دقیقاً به مقتضیات زمانی که در آن زندگی می‌کنند توجه داشته باشند و رفتار خود را با آن مقتضیات مطابقت دهند. و آنان که بر اثر انگیزه‌ای ناپسند یا تمایل طبیعی خود، رفتارشان مطابق با مقتضیات زمانی نباشد که در آن می‌زیند، در اغلب موارد با ناکامی زندگی می‌کنند و فرجام اندوهباری در زندگی دارند؛ در حالی که برعکس آنان، موفقیت از آن کسانی است که خود را با زمان تطبیق می‌دهند.» گفتارها، کتاب سوم، فصل هشتم.

54. *Ibid.*, I, 25 (154-155). 55. absolute government

کهن آن را حکومت ستمگر[۵۶] خوانده‌اند، باید همه چیز را، آنچنان که ما در فصل آینده نشان خواهیم داد، دگرگون کند.

هنگامی که ماکیاولی با این سیاق به شرح نظریات خود می‌پردازد، در برابر این مسئله که کدام نوع حکومت را باید مرجح دانست بی‌اعتناست. او فقط یادآور می‌شود که اگر حکومت جمهوری مورد نظر باشد چنین و چنان باید کرد و اگر حکومت خودکامه مورد نظر باشد اعمال دیگری باید انجام یابد. از آنجا که در قسمت اعظم کتاب شهریار و در بسیاری از فصول کتاب گفتارها همه تأکید ماکیاولی برچگونگی ابقای قدرت فرد است، و چون این امر تقریبا منحصر و محدود به این مسئله می‌شود که چگونه شهریاری می‌تواند قدرت خود را محفوظ دارد (زیرا، چنانکه ملاحظه کردیم، حکومت جمهوری نامکن است)، ماکیاولی به عنوان معلم حکمرانان ستمگر شهرت یافته است.[۵۷] البته اختلافی عظیم بین این نظر و دیدگاهی که قبلاً بررسی کردیم وجود دارد، [آن دیدگاه این بود] که در این ادوار آکنده از آشوب و ستیزه‌جویی، مردم نیازمند دستی توانا هستند که بتواند آزادی آنان را به ایشان بازگرداند. برای آنکه این اختلاف در نظر ما آشکارتر شود باید قطعه‌ای را که در بالا نقل کردیم با این نکوهش مؤکد از ستمگران مقایسه کنیم:[۵۸]

> از میان همهٔ کسانی که مورد مدح و ستایش قرار گرفته‌اند، افرادی که بنیادگذار ادیان بوده‌اند بیشتر در خور ستایشند؛ و پس از آنان کسانی که جمهوریها و حکومتهای پادشاهی را بنیان نهاده‌اند ... بقیهٔ افراد ـ که شمارهٔ آنان از حد برون است ـ آن سهم از تمجید که نصیبشان می‌شود مربوط به هنرها و پیشه‌هایشان است. به‌عکس، آنان که به بدنامی و نفرین همگانی محکوم گشته‌اند، کسانی هستند که اینها را نابود کرده‌اند و جمهوریها و سلطنتها را برانداخته‌اند، دشمن فضیلت، ادبیات، و هر هنری بوده‌اند که برای بشر سودمند و گرامی است. اینان افراد بی‌دین،

56. tyranny

۵۷. کتاب شهریار بسیار معروفتر از کتاب گفتارهاست، از این‌رو، همهٔ شهرت ماکیاولی بیش و کم بر کتاب اول او استوار است.

58. *Ibid.*, I, 10(122 - 123)

> یاغی، نادان، بیکاره و پست و رذل [اجتماع] هستند. ولی نمی‌توان میان حمق و دانایی، شرارت و شرافت اشخاص مانند سفیدی از سیاهی قائل به تشخیص شد و کیفیات متضاد را بدین‌گونه بازشناخت و افرادی را که مستحق ستایشند ستود و آنان که سزاوار نکوهشند نکوهید. و نیز تقریباً همهٔ مردمی که فریفتهٔ یک خیر دروغین و یک شکوه کاذب می‌شوند، دانسته یا نادانسته، به سوی کسانی کشانده می‌شوند که بیشتر شایستهٔ ملامتند تا در خور ستایش. مثلاً به جای استقرار حکومتی جمهوری یا سلطنتی که بتواند شکوه و جلالی جاوید برای آنان کسب کند، به سوی حکومت ستمگر متمایل می‌شوند، بدون آنکه بدانند تا چه پایه عظمت و شکوه، افتخار و احترام، امنیت و رضایت و آرامش خاطر را از دست می‌دهند، و چه بدنامی، رسوایی، انزجار، مخاطره و آشوب و اضطرابی را برای خود می‌خرند. ...

هرچند اعمال واحد شهریار را می‌توان از دو نظرگاه مورد دفاع قرار داد، ولی دلایلی که در توجیه یک اقدام بیرحمانه، مثلاً منکوب کردن مخالفان، می‌توان آورد، در این دو گونه زیر تفاوتشان از زمین تا آسمان است: (۱) چنین اقداماتی [یعنی سرکوب مخالفان] برای حفظ حاکمیت فرد لازم است؛ و (۲) این اقدامات به سود تمام شهروندان است؛ [یا اینکه دلیل اول را به گونهٔ دیگری بیان کنیم] و بگوییم شهریاری که بخواهد موضع و موقع خود را محفوظ دارد نباید زیر بار هیچ مخالفتی برود. در یک مورد [یعنی در دلیل دوم] دست‌کم سعی بر آن است که توجیهی اخلاقی برای به کار بستن زور ارائه شود. [هرچند] این استدلال به طور کلی ممکن است باطل باشد[۵۹]، لااقل متضمن این مفهوم است که خیری بزرگتر (مانند صلح و نظم عمومی) می‌تواند اندازه‌ای از شر (مثلاً رنج اقلیت سرکوفته) را توجیه کند. در حالت نخست توجیه اخلاقی به هیچ‌وجه عنوان نمی‌گردد و جز ذکر این دلیل صرفاً خودپرستانه، که به کار بستن زور تنها به نفع شخص حاکم است، هیچ کوششی برای توجیه استفاده از زور صورت نمی‌گیرد.

همین دوگانگی در تعریف ماکیاولی از «فضیلت»[۶۰] ظاهر می‌گردد.[۶۱] در آن قطعاتی

۵۹. نک: فصل چهارم کتاب حاضر.

60. virtue

۶۱. نک: مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشهٔ‌سیاسی (جلد اول)، ترجمهٔ جوادشیخ‌الاسلامی، شرکت ←

که تا اینجا از ماکیاولی نقل کرده‌ایم، و در آنها که دربارهٔ انحطاط عصر جدید و فضیلت عهدباستان سخن گفته است، منظور او از «فضیلت» همان مفهومی است که دست‌پرورده‌های آیین مسیحیت از آن توقع دارند، یعنی شجاعت، شرافت، اطاعت از قانون، و جز اینها ــ که همان فضایل عهد باستانند که کلیسای مسیحی نیز آنها را به ارث برده، و همراه فضایل به‌اصطلاح «الاهی» از قبیل ایمان، امید، و عشق قسمتی از آموزه‌های اصلی مسیحیت را تشکیل داده است.[۶۲] از سوی دیگر، هنگامی که ماکیاولی این نظر را پذیرا می‌شود که قدرت در نفس خود غایت است، تصور کلی او از فضلیت دگرگون می‌شود.[۶۳] و در این حال آن اعمالی را فضیلتمندانه می‌شمارد که شهریار را در رسیدن به هدفهایش قادر کند ــ یعنی نیزنگ، فریب، تباهکاری، و بیرحمی که شهریار را برای حفظ قدرت خود توانا می‌سازد.

اگر به قدر کافی کنجکاوی کنیم می‌بینیم که این مفهوم از فضیلت به منابع یونان باستان می‌رسد. بدان دلیل که در نظر افلاطون و ارسطو فضیلت هر چیز در حد اعلای آن یا در عملی است که به بهترین وجه قادر به انجام آن است. به دیگر سخن، چیزی

←

انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، صص ۵۲۵ ـ ۵۳۴.

۶۲. ماکیاولی نیز یک فضیلت باستانی را پذیرفته که مورد قبول کلیسا واقع نشده است. در دین مسیح تواضع و فروتنی مهم به شمار می‌رود ــ مسیح در موعظه بر بالای کوه گوید: «آمرزش بر فروتنان باد.» اما ارسطو معتقد بود که غرور «دیهیم همهٔ فضایل است» (کتاب اخلاق نیکوماخوس). ماکیاولی خود می‌گوید: «ما اغلب می‌بینیم که فروتنی نه تنها سودی ندارد، بلکه بواقع زیان‌آور نیز هست. بویژه هنگامی که در مقابل افراد گستاخ و متفرعن به‌کار رود که به سائقهٔ حسادت یا انگیزهٔ دیگر نفرتی از شما در دل دارند ... بنابراین، هیچ شهریاری نباید هرگز مقام و مرتبت خود را فراموش کند و هیچ‌گاه نباید به طیب خاطر چیزی را از کف بدهد (یا میل داشته باشد که افتخاراً چنین کند) مگر آنکه کاملاً مطمئن باشد که می‌تواند آن چیز را [دگربار] به‌دست آورد. زیرا اغلب (در موردی که کار به مرحله‌ای رسیده باشد که به هر تقدیر باید چیزی را از دست بدهد) بهتر آن است که بگذارد آن را به‌زور از کف او خارج کنند، نه اینکه از ترس زور [طرف مقابل]، خودش آن را تسلیم کند. زیرا اگر آن را از ترس تسلیم کند، غرضش پرهیز از جنگ است، و بندرت می‌توان از چنگ آن گریخت؛ چون آن کسی که به علت ترس شهریار از زورش، چیزی را از او می‌گیرد، تنها به آن چیز بسنده نخواهد کرد، بلکه در پی‌گرفتن چیزهای دیگری از او بر خواهد آمد، و به همان نسبت که میزان احترام این شخص به شهریار کاستی می‌گیرد، برمیزان نخوتش افزوده می‌شود؛ و از سوی دیگر، هواخواهی دوستان شهریار از مشاهدهٔ ناتوانی و بزدلی او رو به سستی می‌گذارد.» گفتارها، کتاب دوم، فصل چهاردهم.

۶۳. برجسته‌ترین نمونهٔ این تغییر در معنی، در این گفتهٔ ماکیاولی مندرج است که: «شهریاری که بقای خود را منظور نظر دارد، باید بیاموزد که چگونه خوب نباشد ... » شهریار، فصل پانزدهم.

با فضیلت است که تکلیفی را انجام دهد که [ذاتاً] به عهده آن است، مثلاً یک تبر در صورتی دارای فضیلت است که برای انداختن تنه درختی به کار رود، زیرا آن را از بهر انجام همین عمل ساخته‌اند؛ اما به‌کار بردن آن برای کندن گودالی شرارت است، زیرا تبر این عمل را بسیار بد و ناقص انجام می‌دهد. افلاطون و ارسطو فهرست خود را از فضایل انسانی با توجه به کار ویژهٔ انسان، که به اعتقاد آنان خردمندی است، فراهم کرده‌اند.[۶۴] از این‌رو، در نظر آنان، زندگی فضیلتمندانهٔ انسان مستلزم به کار بستن قوهٔ عقلانی در نظام بخشیدن به اجزاء دیگر و فروتر روح است. تراسیماخوس سوفسطایی، در کتاب جمهور[۶۵]، به نتیجهٔ دیگری می‌رسد، زیرا او غایت وظیفهٔ انسان را از غایت وظیفهٔ دیگر جانداران متفاوت نمی‌داند.[۶۶] انسان بدان‌علت که عاقل است از دیگر جانوران متمایز نیست؛ بلکه، به عکس، چون او هم در واقع امر جانور است، غایتش مانند هر جانور دیگری فقط لذت است. بنابراین، در نظر تراسیماخوس، فضایل آن اعمالی هستند که برای شخص لذت فراآورند؛ و چون این امر مستلزم تسلط بردیگران است، فضایل عبارتند از: نیرنگ و فریب و جز اینها، یعنی درست همان صفاتی که ماکیاولی بر می‌شمارد. در قرن نوزدهم نیچه به همین نتیجه رسید. و فرضیهٔ داروین را که می‌گوید زندگی تنازع بقا [۶۷] است پذیرفت. و همین نظر را ماکیاولی پیشتر چنین بیان داشت که زندگی یعنی ستیز پویای نیروها. اگر در این کشاکش، موفقیت غایت ما باشد ـ و اگر بتوانیم تنها با مبارزه در راه اعتلای زندگی بقای خود را حفظ کنیم ـ آن وقت بازهم نیرنگ و فریب و بیرحمی به صورت فضایل در خواهند آمد. اگر شهریاری بخواهد مقام و موقع خود را حفظ کند، نمی‌تواند به وعده‌های خود عمل کند، تعهدات خویش را انجام دهد، و در گفتارش صادق باشد. ازاین‌رو، دروغگویی، وفانشناسی، و بی‌صداقتی همه فضیلت محسوب می‌شوند.[۶۸]

> در اینجا این پرسش به میان می‌آید که آیا شهریار بهتر است دلها را به دست آورد یا در آنها رعب افکند. پاسخ این است که باید به یک

۶۴. نک: مایکل ب. فاستر، همان کتاب، صص ۴۲ـ ۴۵؛ ۲۰۲ به بعد.
۶۵. کتاب جمهور افلاطون مورد نظر است. ـ م.
۶۶. نک: مایکل ب. فاستر، همان کتاب، صص ۶۲ ـ ۶۳.
67. struggle for survival
68. *The Prince*, 17 - 18(61 - 65).

کرشمه هردو کار کرد. اما چون هردو را در عین حال نمی‌توان انجام داد، اگر قرار باشد که میان آن دو یکی را انتخاب کند، امنتر آن است که رعب را برمحبت برتر شمارد. زیرا به طور کلی مسلم شده است که آدمیان، ناسپاس، بوقلمون صفت، ریاکار، خطرگریز، و آزمندند؛ تازمانی که نفعی از شما به ایشان رسد یکسر به شما تعلق دارند؛ تازمانی که روز مبادا فرا نرسیده حاضرند جان و مال و زندگی و خانواده‌شان را، چنانکه پیشتر گفتم، در راه شما فداکنند؛ اما همینکه آن روز فرا رسد، از شما روی برمی‌تابند و برضدتان طغیان می‌کنند، و شهریار که تنها به امید لاف و گزاف آنان نشسته، و وسایل دیگر [بقای خود را] فراهم نکرده است، بکلی از پای در خواهد آمد؛ زیرا دوستی و صمیمیتی که از راه بذل و بخشش تحصیل شده باشد، و بر پایهٔ بزرگی و اصالت روح استوار نباشد، برامنیت و دوام آن اعتمادی نیست و به هنگام سختی و نیاز به کار شما نخواهد آمد. و [به علاوه] مردم در رنجاندن کسی که خود را نزد خلق محبوب کرده است کمتر وسواس به دل راه می‌دهند، تا آن که هراس در دلها افکنده است؛ زیرا عشق و محبت با رشته‌ای از عهد و میثاق بسته می‌شود، و از آنجا که آدمیان خودخواه و سودجویند، گاه که مقتضی باشد در گسستنش درنگ نخواهند کرد؛ ولی هراس از بیم مجازات هیچ‌گاه اثر خود را از دست نمی‌دهد و در دلها باقی می‌ماند. ...

همه می‌دانند که چه ستودنی است شهریاری که ایمان راستین خود را حفظ کند و با درستی روزگار گذراند و از تلبیس و ریا برحذر باشد. با این حال، تجربیات عصر ما نشان می‌دهد شهریارانی که اعمال بزرگ انجام داده‌اند به ایمان راستین وقع چندانی ننهاده‌اند و توانسته‌اند از راه تزویر و تدلیس، افکار مردم را گمراه کنند و سرانجام برآنان که ایمان وفاداری را محور اصلی کار خود قرار داده‌اند پیروز شوند.

پس باید بدانید که در پیکار [زندگی]، دو راه می‌توان پیش گرفت. یکی راه قانون و دیگری راه زور ـ روش نخست شایستهٔ آدمیان است و روش دوم در خور ددان، ولی چون روش نخست اغلب بسنده نیست، باید به روش دوم تمسک جست. بنابراین، بایسته است که شهریار بداند

چگونه هم از روش آدمیان و هم از روش ددان استفاده کند. ...
از این‌رو، شهریار، که باید بخوبی بر روش ددان آگاه باشد، لازم است که هم شیر باشد و هم روباه، زیرا شیر نمی‌تواند خود را از دامی که برسرراهش می‌نهند حفظ کند، و روباه را نیز یارای دفاع از جان‌خویش در برابر گرگان نیست. بنابراین، شهریار باید روباه باشد تا دام را بشناسد و شیر باشد تا با گرگان مصاف کند. کسانی که فقط می‌خواهند شیر باشند از این حقیقت بی‌خبرند. بنابراین، چنانچه وفای به‌عهد شهریار با منافعش مغایر باشد و عللی که به موجب آنها خود را متعهد کرده است از میان رفته باشد، وفاداری به‌عهد و پیمان از حزم به‌دور است. اگر آدمیان همه خوب بودند، این پند پسندیده نبود؛ اما چون نادرستند و بر پیمان خود استوار نمی‌مانند، شهریار ملزم نیست که در عهد خود با ایشان پا برجا بماند. و شهریار که برای توجیه پیمان‌شکنی خود به جستجوی دلایلی قابل قبول برآید، هیچ‌گاه از این حیث در مضیقه نخواهد بود. در این مورد می‌توان نمونه‌های بیشماری را از دوران جدید ارائه کرد و نشان داد که به علت عهدناشناسی شهریاران چه [پیمانهای] صلح شکسته شده است و چه میثاقهایی پوچ از آب درآمده است. و [در این رهگذر] آنان که به بهترین گونه توانسته‌اند از روباه پیروی کنند، بالاترین کامیابیها نصیبشان شده است. اما لازم است که شهریار شخصیت خود را، در سیمای برونی، پسندیده نشان دهد و در دورویی و تلبیس ماهر باشد؛ و مردم چنان ساده‌دلند و به قدری زیر نفوذ نیازهای آنی خویشند که همواره هر فریبکاری فریب‌خورندگانی را پیدا خواهد کرد. من تنها به یک نمونه از روزگار نو بسنده می‌کنم. آلکساندر ششم جز فریفتاری مردم کاری انجام نداد، و به چیزی غیر از آن نیندیشید، و فرصت آن کار را نیز یافت؛ هیچ‌کس بهتر از او نمی‌توانست به مردم وعده‌های اطمینان‌بخش دهد، و عهد خود را با سوگندهای گران محکم سازد،و هیچ‌کس هم در وفانشناسی و پیمان‌شکنی به پای او نمی‌رسید؛ با این حال، وی همیشه در فریفتن مردم کامیاب بود زیرا با این‌گونه امور آشنایی فراوان داشت. ...

## فن زمامداری[۶۹]

تا اینجا بحث ما مربوط به صفات و کیفیاتی بود که برسازندهٔ فضیلت شهریاری است. دلیل اینکه ماکیاولی دربارهٔ این صفات و کیفیات چنین نظر دارد آن است که او هم مانند هابز طبیعت انسان را به دیدهٔ بدبینی می‌نگرد.[۷۰] اما با این تفاوت که هابز در مرتبهٔ کلیات مجرد و انتزاعی باقی می‌ماند و از این مقدمه [یعنی نظریه‌اش دربارهٔ طبیعت انسان] اوصاف گوناگون حاکمیت را استنتاج می‌کند؛ لیکن ماکیاولی تقریباً نسبت به مسائل نظری [و کلیات مجرد] بی‌علاقه است. وی بی‌درنگ به سطح موارد خاص فرو می‌نشیند [و از ارائه نظریات کلی و مجرد می‌پرهیزد] تا نشان دهد که هر زمامداری، چنانچه از آگاهی خود از طبیعت انسان استفاه کند، چگونه می‌تواند قدرتهای مختلفی را بالفعل فراچنگ آورد، اما هابز که بینشی بیشتر حقوقی دارد، تنها به «تعیین و تخصیص» قدرت زمامدار بسنده می‌کند.

آنان که خیال خودکامگی در سردارند، همواره پندهای ماکیاولی را بسیار زیرکانه می‌یابند و بویژه این پندها [برای زمامداران] عصر کنونی بسیار مناسب و سودمند است. یکی دو قطعه از نوشته‌های ماکیاولی را می‌توان برای نشان دادن چگونگی اندرزها و تجویزهای او برگزید.

(الف) باید از زور، بیرحمانه استفاده کرد. این شاید مهمترین قاعده‌ای است که شهریار باید مورد توجه قرار دهد و بویژه در « حکومتهای سلطنتی جدید» اهمیت فوق‌العاده دارد ـ یعنی در کشورهایی که سابقاً حکومت جمهوری داشته‌اند، رژیم آزادشان به وسیلهٔ شخصی سرنگون شده که خیال حکومت استبدادی در سر داشته است.[۷۱]

> چنانکه کشورهایی که زیر فرمان شهریار قرارگرفته‌اند، طبق قوانین خود، به آزاد زیستن خو گرفته باشند، از سه راه می‌توان آنها را اداره کرد. راه اول این است که شهریار آنها را غارت کند؛ راه دوم آن است که شهریار

69. Art of Ruling

۷۰. نک: فصل چهارم کتاب حاضر.

71. *Ibid.*, 5(18 - 19); 8 (35).

شخصاً به آن کشور رود و در آنجا سکونت گیرد؛ راه سوم آن است که اجازه دهد آن کشور مطابق قوانین خود زندگی کند و به گرفتن خراجی از آن قناعت ورزد و حکومتی متشکل از چند نفر از اتباع آن برقرار سازد که روابط دوستانهٔ خود را با کشور شهریار نگاه دارد. زیرا این حکومت که دست‌نشاندهٔ شهریار است، می‌داند که بی دوستی و حمایت شهریار نمی‌تواند برقرار بماند و، به حکم ضرورت، بالاترین مساعی خود را برای تحکیم این دوستی و بستگی به کارخواهد برد. ولی شهری که در زندگی سیاسی خود به آزادی خو داشته باشد، بهترین طریق حفظ سلطه بر آن این است که به دست ساکنان خود آن شهر اداره شود[۷۲]. ...

[ولی] در حقیقت برای حفظ [چنین شهری ] هیچ روشی مطمئن‌تر از غارت آن نیست. و هر آن کس که حکمران یک شهر آزاد شود و آن را نابود نکند، باید انتظار داشته باشد که به وسیلهٔ آن نابود شود، زیرا ساکنان چنین شهری همواره می‌توانند به نام آزادی و آداب و سنن دیرینهٔ خود، انگیزه‌ای برای شورش بر شهریار بیابند، چون نه مرور زمان می‌تواند یاد آنها را از خاطر مردم آن شهر بزداید و نه منافع حاصل [از حکومت شهریار]؛ و شهریار هرکاری که انجام دهد و هرگونه تمهیدی که بیندیشد، اگر میان مردم شهر تفرقه نیفکند و آنان را در اطراف و اکناف نپراکند، نام آزادی و آداب و سنن دیرینهٔ خود را از خاطر نخواهند برد، و هرگاه فرصتی دست دهد به نام آنها بر شهریار خواهند شورید، چنانکه مردم پیزا بعد از سالها انقیاد و بندگی برضد سیادت فلورانسی‌ها قیام کردند. ...

باید بدین نکته توجه داشت که شهریار پس از گشودن یک کشور باید همهٔ گزندهای خود را در یک زمان [به مردم] برساند، تا هر روز محتاج به ارتکاب آنها نشود و بدون آنکه دگرگونیهای زیادی در اوضاع پدید آورد، بتواند اطمینان مردم را بازیابد و از راه بهره‌کشی از آنان سیطرهٔ خود را حفظ کند. هر کس که خواه از روی ترس و خواه به سبب صوابدید

۷۲. خلاصهٔ آنچه ماکیاولی در بین این دو قطعه می‌گوید از این قرار است که شواهد زیادی از تاریخ نشان می‌دهد که راه سوم چندان با موفقیت روبه‌رو نبوده است و، به همین دلیل، بدین نتیجه می‌رسد که راه اول مطمئن‌ترین راه ادارهٔ چنین جامعهٔ سیاسی و ایمن بودن از خطرات آیندهٔ آن است. ـ م.

> غلط راهی غیر از این پیش گیرد، باید مدام شمشیر آخته در دست داشته باشد و هیچ‌گاه نتواند بر اتباع خود تکیه کند، زیرا آنان که دلشان از مداومت جراحات ریش است، نمی‌توانند به او اعتماد داشته باشند. بنابراین، مصلحت آن است که صدمات را یکجا وارد آورد تا اثر آن کمتر احساس گردد و مردم هم واکنش خفیفتری از خود نشان خواهند داد. [ولی ] خیر و برکت را باید تدریجاً به مردم رساند تا از آنها بیشتر محظوظ گردند. لیکن مهمتر از همه این است که شهریار باید با چنان تدبیری با اتباع خود سلوک داشته باشد که بروز وقایع موافق یا مخالف موجب تغییر خط‌مشی او نگردد؛ در این صورت، در روزگار سختی و نیاز، شهریار در مضیقه نخواهد بود؛ [اما در غیر این صورت] هرکار خیری که به هنگام نیازمندی انجام دهد برایش فایده‌ای نخواهد داشت، چون مردم فکر می‌کنند که عمل خیر را به سبب احتیاج خود انجام داده است، وکار شهریار هرچه باشد، ثمری عایدش نخواهد کرد.

(ب) باید مردم را ماهرانه متقاعد کرد. شهریار دوراندیش برای حفظ قدرت، نباید به زور متکی باشد. زیرا زور، وسیله‌ای ناکارامد و پرخرج برای حکومت است، و اجتماعی از مردم را که بادلایل منطقی متقاعد شده باشند، بمراتب سهلتر از فردی که با زور سرنیزه به اطاعت وادار شود می‌توان اداره کرد. تدابیری هست که با استفاده از آنها می‌توان صلح و آرامش را میان مردم برقرار کرد، بدون آنکه امتیازات زیادی به آنان بخشید. [به مثل] یکی از راههای [متقاعد ساختن مردم و مؤمن ساختن آنان به آنچه مصلحت شهریار است] فنون تبلیغاتی است که ما آن را امروزه دین می‌نامیم.

ماکیاولی بحث خود را دربارهٔ دین با ذکر این مطلب آغاز می‌کند که چگونه سیاست رم از راه تحریک ماهرانهٔ احساسات دینی مردم به موفقیت رسید.[۷۳]

> نوما چون [رومیان] را مردمی بسیار وحشی یافت و در پی آن برآمد که آنان را از راه اشتغال به حرفه‌های زمان صلح به اطاعت و آرامش خو

73. *Discourses*, I, 11 - 14(146 - 158).

دهد، به دین همچون ضروری‌ترین و مطمئن‌ترین پشتوانهٔ [امنیت] هر جامعهٔ متمدن تمسک جست؛ و آن را برچنان بنیانهایی استوار ساخت که طی قرنها در هیچ دیاری ترس مردم از خدایان به اندازهٔ زمان آن جمهوری نبوده است و همین ترس تا حدی زیاد اقدامات تهورآمیزی را که سنا یا بزرگمردان آن می‌خواستند انجام دهند تسهیل کرد. هر کس به پژوهش تاریخی در رفتار و کردار مردم رم، خواه در حالت جمعی و خواه در حالت فردی آنها، بپردازد خواهد دید که اتباع آن از شکستن سوگند بمراتب بیشتر از زیرپا گذاشتن قوانین می‌ترسیدند؛ و قدرت خدایان را بیشتر از قدرت آدمیان ارج می‌نهادند ... و ... شهروندان، که نه عشق وطن به نگه‌داشتن آنان در ایتالیا قادر بود و نه قوانین، به وسیلهٔ سوگندی که به اجبار ادا کردند، در آنجا باقی ماندند؛ و تریبون پومپونیوس[۷۴] برای آنکه سوگند خود را محترم شمارد و شرف و آبروی خود را نگاه دارد، به تنفری که پدرش از او پیدا کرد و نیز دشنامهایی که از پسرش شنید وقعی ننهاد؛ و این امور را به چیزی غیر از آن اصول دینی که نوما در اذهان رومیان القا کرده بود نمی‌توان اسناد کرد. و هر کس که با دقت تاریخ رم را مطالعه کند، خواهد دید که تا چه پایه دین در فرماندهی سپاهیان، در پیونددادن مردم و ترغیب آنان به کارهای نیک، و شرمسارکردن تباهکاران مؤثر بوده است ... در حقیقت، نمی‌توان هیچ قانونگذار برجسته‌ای در جوامع بشری پیدا کرد که به مراجع ایزدی توسل نجسته باشد، زیرا در غیر این‌صورت هرگز قوانینش پذیرفتهٔ مردم نمی‌شد؛ قوانین بسیار خوبی تاکنون وضع شده‌اند که اهمیت آنها بر واضع خردمندش پوشیده نبوده است، ولی برای آنکه قانونگذار را در ترغیب مردم به تمکین از آنها قادر سازد دلایل کافی ارائه نشده است؛ بنابراین خردمندان، برای رهایی از این مشکل، به مرجعیت ایزدی توسل می‌جویند. در این مورد لوکورگوس[۷۵] و سولون[۷۶] و بسیاری دیگر همین تدبیر را ملحوظ داشته‌اند. ...

و، بنابراین، هرچه برای تحکیم و تقویت احکام شرع مفید و مساعد

74. Tribune Pomponius 75. Lycurgus 76. Solon

باشد ( هر چند کذب محض به شمار رود) باید پذیرفته شود و برای تقویت دین مورد استفاده قرار گیرد؛ و هرچه زمامداران خردمندتر باشند و سیرطبیعی امور را بهتر درک کنند، بیشتر بدین مهم خواهند پرداخت. در حقیقت این طریقتی بوده که هوشیاران به کار بسته‌اند؛ و همین امر موجب اعتقاد به معجزاتی شده که آنها را، ولو که کذب محض باشند، در ادیان جشن می‌گیرند. زیرا زمامداران با فراست خود اهمیت فراوان به معجزات بخشیده‌اند و دیگر کسی به زمان و چگونگی پیدایش آنها نمی‌اندیشیده است؛ و مرجعیت و اعتبار آنان پس از مدتی مردم را نسبت به آن معجزات معتقد کرده است. رم از این معجزات فراوان داشت؛ و یکی از مهمترین آنها معجزه‌ای بود که به هنگام چپاول شهر ویی[۷۷] به وسیلهٔ سربازان رمی رخ داد؛ برخی از سربازان به معبد یونو[۷۸] وارد شدند و در مقابل پیکرهٔ آن قرار گرفتند و از او پرسیدند: «شما به رم خواهید آمد؟» بعضی پنداشتند که پیکره باعلامتی، جواب مثبت داده است و آنان با چشم خود دیده‌اند، و برخی دیگر چنین تصور کردند که پیکر جواب داده است: «آری» و اینان باگوش خود صدای او را شنیده‌اند. ولی چون این افراد، طبق گفتهٔ تیتوس لیویوس، بسیار متدین بودند و با آرامشی خاص وارد معبد شدند، وجودشان از احساس عشق و احترام سرشار گشت، و بسا که [در آن حال] به یقین پنداشته باشند که جوابی در برابر سؤال خود شنیده‌اند و شاید هم پیشاپیش تصور چنین جوابی در ذهنشان وجود داشته است. اما این پندار و اعتقاد را کامیلوس[۷۹] و دیگر سرکردگان رمی تأیید کردند و آن را گرامی داشتند. ...

مراد من آن نیست که بخواهم با ذکر مثالهایی نشان دهم که چگونه رمیان برای برقرارکردن دوبارهٔ نظم در شهرشان و نیز برای پیشرفت امور مردم، دین را به خدمت گرفتند. ...

آیین تفأل و پیشگویی ... علت موفقیت جمهوری رم بود ... سپاهیان رم، از میان پیشگویان مختلف، همیشه دستهٔ معینی را با خود همراه می‌بردند، این پیشگویان پولاری[۸۰] (یعنی پاسداران مرغان مقدس) خوانده

77. Veii 78. Juno 79. Camillus 80. Pollari

می‌شدند و همیشه پیش از اینکه سپاهیان به میدان نبرد پا نهند، لازم بود که دستهٔ پولاری نتیجهٔ پیکار را به‌طور قطع پیشگویی کنند؛ آنگاه اگر مرغان دانه‌ها را با رغبت می‌خوردند، چنین پنداشته می‌شد که جنگ عاقبت مطلوبی را در پی دارد و سربازان با اطمینان کامل به جنگ می‌پرداختند، ولی اگر مرغان از خوردن دانه‌ها پرهیز می‌کردند، سپاهیان نیز از ورود به میدان جنگ خودداری می‌نمودند. با این حال، هرگاه که دلایل مقبولی برای آنچه می‌باید انجام شود در دست بود، به هر تقدیر آن کار را انجام می‌دادند، خواه نتیجهٔ پیشگویی مطلوب بود یا نامطلوب؛ ولی در آن صورت نتیجهٔ تفأل را چنان ماهرانه تعبیر می‌کردند که اقدام آنان بظاهر هیچ‌گونه بی‌احترامی و بی‌التفاتی نسبت به اعتقادات دینیشان به شمار نمی‌رفت ... و نیز این نظام استشاره با غیبگویان تنها اثر مفیدش این بود که سربازان را، قبل‌از ورود به میدان جنگ، چنان اطمینانی [به پیروزی] می‌بخشید که همان خود مطمئن‌ترین ضامن پیروزی آنان بود.

(ج) باید با قاطعیت عمل کرد: یکی از مسلمترین عوامل شکست، تردید است. اگر شخصی در انجام عملی ثابت‌قدم، سریع، و قاطع باشد و دچار اشتباه گردد، بهتر از آن است که بر اثر تردید و وسواس، فضل تقدم را از دست بدهد.[۸۱]

همهٔ شهریاران خردمند ... باید نه تنها مشکلات حال را مورد التفات قرار دهند بلکه مشکلات آینده را نیز از نظر دور ندارند و خود را برای مقابله با آنها مجدانه آماده کنند؛ زیرا اگر مشکلات را از قبل پیش‌بینی کنیم، بسادگی می‌توانیم آنها را از میان برداریم، ولی اگر منتظر شویم تا بروز کنند؛ آن وقت هیچ تمهیدی به کار نمی‌آید، زیرا دیگر برای رفع آنها خیلی دیر شده است؛ می‌توان مرض تب لازم را به این موضوع تشبیه کرد که پزشکان می‌گویند این مرض در ابتدای امر، درمانش ساده لیکن تشخیصش مشکل است، لیکن چون مدتی از روی آن گذشت و بیماری نه شناخته شد و نه مداوا، آنگاه زمانی فرا می‌رسد که تشخیصش

81. *The Prince*, 3 (10 - 11)

ساده و درمانش مشکل می‌شود. و همین موضوع دربارهٔ امور دولتی مصداق دارد؛ زیرا آگاهی پیشاپیش از وقایع ناگوار (که البته این کار از عهدهٔ یک شهریار مآل‌اندیش ساخته است) موجب می‌گردد که بسادگی در رفعشان بکوشد. اما هنگامی که، به علت ناآگاهی پیشین، وقوع ناگواریها نزدیک شد و این امر برای هرکس قابل درک گردید، دیگر نمی‌توان [برای مقابله با آنها] راه چاره‌ای جست. بنابراین، رمیان که دشواریها و اختلافها را مدتها قبل از وقوع پیش‌بینی می‌کردند، پیوسته می‌توانستند راه چاره‌ای بیابند، و هیچ‌گاه اجازه نمی‌دادند که برای احتراز از جنگ، بر میزان دشواریها و اختلافها افزوده شود؛ زیرا می‌دانستند که از جنگ نمی‌توان پرهیز کرد و تنها می‌توان آن را به تأخیر انداخت که، در این صورت، نتیجه به سود طرف مقابل خواهد بود؛ به همین علت آنان به فیلیپ و آنتیوخوس[۸۲] در یونان اعلان جنگ کردند تا مجبور نباشند با آنان در ایتالیا مصاف کنند، هر چند ممکن بود که برای مدتی از هر دو شق آن بپرهیزند؛ در این مورد آن پندی که امروزه از زبان خردمندان عصر ما به گوش می‌رسد ــ یعنی بهره‌وری از مزایای تأخیر ــ مورد پسندشان قرار نمی‌گرفت و التفاتی هم بدان نداشتند، بلکه ترجیح می‌دادند که به فضیلت و دوراندیشی خود ایمان داشته باشند؛ زیرا زمان که همه چیز با خود می‌آورد، می‌تواند هم خوبی و هم بدی به همراه آورد.

(د) باید سپاه نیرومند ملی فراهم داشت. آشکار است که شهریار نمی‌تواند بدون پشتیبانی سپاه نیرومند، به طور قاطع عمل کند. ماکیاولی در بیان امتیازات سپاه «دائم و منظمی» که از اتباع کشور فراهم شده باشد، با همان دوراندیشی معمول خود چنین می‌گوید: [۸۳]

82. Antiochus

۸۳. شهریار، فصل دوازدهم. اهمیت این قضیه را نسلهای بعدی ایتالیا دریافته‌اند. بعد از آنکه سرانجام اتحاد ملی حاصل گردید، این موضوع را هنگام برپا کردن بنای یادبود ماکیاولی بسیار با ارزش و در خور توجهی ویژه دانستند:

به نیکولو ماکیاولی
پیشتاز دلیر و پیش‌بین وحدت ملی، ایتالیای متحد و مسلح،
بنیادگذار نخستین ارتش مستقل به جای سپاهیان مزدور،

←

سپاهی که شهریار از قلمرو خود به وسیلهٔ آن دفاع می‌کند یا از اتباع خودش هستند یا سپاهی مزدورند، یا کمکی یا مختلطند. سپاهیان مزدور و کمکی، بی‌فایده و خطرناکند، و شهریاری که بخواهد از کشورش به وسیلهٔ این سپاهیان دفاع کند، پایه‌های حکومتش استوار و مطمئن نخواهد بود، زیرا چنین سپاهیانی از اتحاد عاریند، جاه‌طلب، بی‌نظم، و بی‌ایمانند، در میان دوستان، گستاخ و نزد دشمنان، بزدلند. از خدا نمی‌ترسند و در برابر آدمی وفانشناسند. [و در این اوضاع و احوال] نابودی کشور فقط تا وقتی که حمله‌ای نشده است به تعویق خواهد افتاد؛ [زیرا] در زمان صلح این سپاهیان خزانهٔ شما را غارت می‌کنند و به هنگام جنگ [چون از مقابل دشمنان می‌گریزند] دشمنان، شما را غارت خواهند کرد. علت این است که جز مزد و مقرری ناچیز، عشق یا انگیزه دیگری [برای دفاع از میهن] برای آنان وجود ندارد، و آن اجرت کم به میزانی نیست که در راه دفاع از کشور شما جانبازی کنند. این سپاهیان فقط در زمان صلح می‌خواهند سرباز شما باشند، اما چون جنگی درگرفت یا تک‌تک یا به‌طور جمعی از پیش دشمن می‌گریزند. اثبات این گفته کار چندان مشکلی به نظر نمی‌رسد، چرا که اضمحلال ایتالیا اکنون معلول چیزی جز این نیست که این کشور سالهاست که [برای حفظ امنیت و استقلال خود] به سپاهیان مزدور متکی بوده است ... و به همین علت، شارل پادشاه فرانسه توانست بدون هیچ زحمتی ایتالیا را تسخیر کند و آنان که گفتند گناه از خود ما بوده است، حقیقت را بیان داشته‌اند، اما نه آن گناهانی که منظور آنان بود بلکه آن گناهانی که من بیان داشته‌ام و چون این گناهان از آن شهریاران بود، خود آنان هم به عقوبتش گرفتار آمدند.

عیوب این‌گونه سپاهیان را قدری واضحتر و دقیقتر توضیح خواهم داد. فرماندهان سپاه مزدور، یا افراد بسیارلایقند یا بکلی از این صفت عاریند؛ اگر لایق باشند، نمی‌توان به آنان متکی بود زیرا همیشه خواهان ترفیع جاه و مقام خود هستند، و برای رسیدن به مقصود خویش یا بر شما که ولینعمتشان هستید غلبه می‌کنند یا، برخلاف خواستهٔ شما، دیگران را

→ در چهارصدمین زادروز ماکیاولی، سوم مه ۱۸۶۹، این لوحه را به یادگار برجای می‌نهد.
(به نقل از: *life of Machiavelli*, C. E. Detmold, op.cit.I, 41.)

منکوب می‌کنند؛ و اگر فرمانده سپاه فردی لایق نباشد، در همه احوال موجب انهدام شما خواهد شد

## ماکیاولی و فلسفهٔ عصر ما

پیشتر بدین مطلب اشاره کردیم که ماکیاولی آینهٔ تمام‌نمای ویژگیهای عصر خویش است.[۸۴] وی در بدبینی خونسردانه و حسابگرانهٔ خود، در طبیعت‌گرایی صریح و بی‌پیرایهٔ خود، در فردگرایی[۸۵] بی‌حد و عمل‌گرایی[۸۶] خویش، در عشقش نسبت به تمدن باستان، در مردود دانستن دین و اعتقاد فوق طبیعی، به جانبداری از فلسفهٔ اینجهانی و بری از تجریدات[۸۷]، در اخلاق لذتباورانهٔ[۸۸] خود، و در همهٔ این گونه خصایص، نمایندهٔ ویژگیهای رنسانس و، تا حدی زیاد، روح و فکر روزگار نو است.

روشن است که همهٔ این موضوعات مربوط به مطالعهٔ فرهنگ و تاریخ افکار و عقاید است، ولی نمی‌تواند پاسخ این سؤال باشد که چرا کتابی دربارهٔ نظریات سیاسی، فصلی را به ماکیاولی اختصاص می‌دهد یا، از آن مهمتر، اینکه چرا تحقیق در فلسفهٔ سیاسی جدید با ماکیاولی آغاز می‌شود؟ این امر را این گونه می‌توان توجیه کرد: با آنکه ماکیاولی را مشکل بتوان یک نظریه‌پرداز سیاسی[۸۹] دانست، وی، بیش از هر فرد دیگری، مستحق عنوان پدر نظریات سیاسی جدید است. او کسی است که نخستین ضربهٔ قاطع را بر تفکرات سیاسی مذهب کاتولیک قرون وسطا وارد کرد. کشور و دولت در نظر ماکیاولی یک پدیدهٔ طبیعی[۹۰] است. هستی آن از کشاکش نیروهای طبیعی برمی‌خیزد و بقایش نیز وابسته به آن نیروهاست، و زمامدار اگر بخواهد حیات خود و کشورش را در میان رقابتهای خشونت‌بار و بیرحمانه حفظ کند، از شناسایی و استفادهٔ آن نیروها گزیری ندارد. در این سیاق، ماکیاولی زمینهٔ کار را برای مارکس و نظریه‌پردازان پسین که علم سیاست را به مطالعهٔ ستیز قدرتها و مهار آنها محدود کردند مهیا می‌سازد.

ولی باید گفت که اختلافی عظیم میان ماکیاولی و این دسته از متفکران متأخر

۸۴. نک: صفحات اول همین فصل.
85. individualism 86. pragmatism 87. "here and now" philosophy
88. hedonistic morality 89. political theorist 90. natural entity

وجود دارد. برای نمونه، ماکیاولی اندیشه‌ای در مورد نیروهای اقتصادی ــ که مارکس آنها را اساس هرگونه دگرگونیهای سیاسی‌ـ‌اجتماعی و فکری می‌داند ــ در سر نداشته است. ولی او نیز مانند مارکس به هیچ‌گونه نظم الاهی در اشیاء که خدا مطابق طرح خود برای انسان و دنیای او به وجود آورده باشد معتقد نیست. این موضوع را از گفته‌های مکرر او دربارهٔ بی‌ثباتی اوضاع و از تأکید او بر نقش «بخت»[۹۱] در زندگی بشر بوضوح می‌توان دریافت که، بدین ترتیب، وی مشیت الاهی را انکار می‌کند و یک علیت غیراخلاقی و غیربشری برای توجیه رویدادهای جهانی به دست می‌دهد. ماکیاولی در این باره چنین می‌اندیشد: «آدمیان می‌توانند به بخت خود یاری برسانند ولی نمی‌توانند با آن بستیزند؛ ممکن است که بتوانند در اعتلای سرنوشت خود دستی داشته باشند اما نمی‌توانند بر آن غلبه کنند، و این حقیقتی مسلم است که همهٔ وقایع تاریخ آن را به اثبات رسانده است.»[۹۲]

بدین‌سان، با وجود همهٔ اختلافها، یک همسانی اساسی در نظرگاههای [جدید] موجود است. اعتقاد ماکیاولی دایر بر اینکه تنها از راه شناسایی شهوات و نفسانیات آدمیان می‌توان به ماهیت دولت پی برد و چگونگی آن را بازشناخت و نظر مکمل این اعتقاد او مبنی بر اینکه یک زمامدار موفق باید بداند که چگونه این نیروها [یعنی شهوات و نفسانیات] را مهار کند، فصلی جدید را در تفکرات سیاسی می‌گشاید و اساس کار را برای همهٔ پیشرفتهای جدید فراهم می‌کند.

ماکیاولی هر چند به طور رسمی و قطعی واژهٔ حاکمیت را به کار نمی‌برد، از آثار او چنین برمی‌آید که وی مفهوم حاکمیت و اندیشهٔ مربوط به ایجاد دولت مبتنی بر سرزمین را در ذهن داشته است. او عقاید فئودال‌ها را در مورد سلسله مراتب پیچیدهٔ واحدهای سیاسیِ نسبتاً خودمختار، بکلی مردود می‌شمارد و مقامی مرکزی را که قدرت کامل دارد جانشین آن می‌کند؛ این مقام مرکزی بر همهٔ نهادهایی که در گسترهٔ قدرت او وجود دارند فائق است. این نگرش بر افکار همهٔ متفکرانی که در این مجلد بررسی شده‌اند نافذ است. چنانکه بعداً خواهیم دید، بُدَن و هابز برای تعریف حاکمیت سعی بلیغی به‌کار برده‌اند، و لاک و متفکران بعدی در حل مسائلی که این تعریف مطرح کرده است کوشیده‌اند. در واقع، حاکمیت، مسئلهٔ سیاست جدید است. هیچ چیزی

91. Fortune

۹۲. گفتارها، کتاب دوم، فصل بیست و نهم. در اینجا شیوهٔ بیان ماکیاولی که از بخت همچون از انسان می‌گوید، نباید موجب این توهم شود که او براستی بخت را دارای شخصیت می‌داند.

بهتر از پیدایی این اندیشه در صحنهٔ سیاست نمی‌تواند نظریات قدیم را از نظریات جدید ممتاز کند، زیرا در عین حال که ماهیت یک جامعهٔ بسیار پیشرفتهٔ صنعتی و سرمایه‌داری را که ما امروزه در آن به سر می‌بریم منعکس می‌کند، هستی‌اش را نیز میسر می‌سازد.

علت غایی اهمیت و ارج ماکیاولی در تاریخ اندیشه‌های سیاسی از این قرار است که وی نخستین و نیز یکی از صریحترین شارحان «سیاست مبتنی بر قدرت»[۹۳] است. اندکی بیش از یکصد سال قبل، لرد گری[۹۴] گفت که سیاست کشورهای بزرگ را نمی‌توان به وسیلهٔ قواعد اخلاق اداره کرد. تنها فرق لرد گری با سیاستمداران دیگر صراحت بیشتر اوست. (هرچند، به گفتهٔ لرد گری، هیچ‌کس بیش از خود او اصول اخلاقی را ارج نمی‌نهاد) [ولی معتقد بود که]آدمیان، در روابط اجتماعی خود به هر صورت عمل کنند، این حقیقتی مسلم است که دولتها در روابط خود با یکدیگر درست همان راهی را می‌پیمایند که ماکیاولی تجویز کرده است. و رد این حقیقت به وسیلهٔ سیاستمداران خوشبین و آرامانگرا موجب آن شده است که زیانهایی بیشمار بر خودشان و اتباع کشورشان وارد آورند. برای نگرش جهان از دیدگاه واقعیت، لازم نیست که (چون ماکیاولی ) بدبین باشیم و در فضایل انسانی شک کنیم. شاید ما به شناخت واقعیت جهان بی‌میل باشیم، ولی اگر چشممان را ببندیم و کاستیهای آن را نبینیم، وضع بهتری نخواهیم داشت. برای مثال، نویل چیمبرلین[۹۵] می‌توانست از راه مطالعهٔ آثار ماکیاولی چیزهای زیادی دربارهٔ هیتلر بیاموزد (و در نتیجه بداند که با او چگونه رفتار کند) و اگر پرزیدنت ویلسن هم تعمقی در [مطالب] کتاب شهریار کرده بود، شاید فاجعهٔ ورسای هرگز رخ نمی‌داد.

93. power - politics　94. Lord Grey　95. Neville Chamberlain

## فصل سوم

# ژان بُدَن
# (۱۵۳۰ ـ ۱۵۹۶)

---

### شرح حال

بُدَن یکی از متفکرانی است که کتابهایش کمترین خواننده را دارد، با این حال نام او اغلب در شمار نظریه‌پردازان سیاسی ذکر می‌شود. نظریهٔ حاکمیت بُدَن از جمله نمونه‌های برجسته‌ای است که دوران جدید نظریات سیاسی با آن آغاز می‌شود و بیشتر بدین علت آثار او مورد رجوع قرار می‌گیرد. مهمترین اثر او شش کتاب جمهوری[1] است که مقالات سیاسی آن در اطناب کلام، تکرار مطالب، و تناقض موضوعات کمتر نظیر دارد و علت نادر بودن خوانندگان آثارش هم همین است.

نویسنده این رسالهٔ مهم، اما مطول و کسل کننده، در خلال جنگهای مذهبی فرانسه می‌زیست و نوشته‌های او در همهٔ قسمتها، بازتاب وضع پرآشوب و نابسامان آن روزهای تیره است. برای فهم [افکار] بُدَن (یا هر متفکر دیگر سیاسی) باید عوامل مؤثری را که تحت تأثیر آنها، افکار وی شکل گرفته و او قصد ممیزی آنها را داشته بررسی کنیم. در نخستین سالهای قرن شانزدهم، سلطنت فرانسه، به گفتهٔ الن، «یک قدرت تاراج کننده[2] و جاه‌طلبانه بود تا یک قدرت حاکمه[3].»[4] هر چند پادشاهان پیشین فرانسه همت گماشتند تا فرانسه را از آن حالت که مجموعه‌ای از مناطق مستقل و گسستهٔ فئودالی بود درآورند و به یک دولت مبتنی بر سرزمین تبدیل کنند، این جریان تا مرحلهٔ تکامل فاصله‌ای زیاد داشت.

«در هر قسمت از سرزمین فرانسه منافع و عادات و سنن گروههای مذهبی، اشرافی، ناحیه‌ای، و جماعتی اقدامات حکومت مرکزی را محدود یا مسدود می‌کرد. ... دستگاه

1. *Les Six Livres de la République*    2. invasive power    3. ruling power
4. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Methuen. 1928), p.212.

متمرکز اداری موجود هم، بسیار ناقص و نادرست اداره می‌شد. قانون هر استان با استان دیگر و حتی هر شهر با شهر دیگر متفاوت بود ... »[5]با منازعات مذهبی که در سالهای بعد صورت گرفت، اوضاع وخیمتر شد. مرتدان مذهبی با دیگر افرادی که می‌خواستند در مقابل حکومت مقاومت کنند ائتلاف کردند و حزب هوگنو[6] را به وجود آوردند، در جنگهای داخلی که پس از آن واقع شد «حکومت مرکزی کم‌وبیش از صحنه خارج گشت و فرانسه بکلی از هم پاشیده شد.»[7]

لحن بسیار خشک و تعقلی نوشته‌های بُدَن نباید موجب شود که وی را یک فیلسوف دور از وقایع روز و مستغرق در امور نظری بشماریم. زندگی [معنوی] او کاملاً آکادمیک آغاز شد و به عنوان یک حقوقدان نظریه‌پرداز کار خود را آغاز کرد (و این شغل موجب تشکل افکار او گردید). با این حال، هنگامی که برای کسب موفقیت در زمینهٔ کارهای فعالانه‌تر رهسپار پاریس شد هنوز جوان بود. در آنجا از عنایت و لطف شاه و برادرش دوک د٫آلانسون[8]برخوردار شد و بتدریج به منصبی رفیع ارتقا یافت. بُدَن یکی از اعضای «اتا ژنرو»[9]بود که اجلاسیه‌اش در شهر بلوآ[10]، در سال ۱۵۷۶[11]تشکیل شد و وی در آن نقشی مهم ایفا کرد. خط‌مشی بُدَن در مقابل اتحادیه (لیگ)[12] و افراطیون دیگر، این بود که از لوایح و عقاید اعتدالیان و سازش‌طلبان پشتیبانی کند. زیرا، نظر شخصی او در مورد مذهب هرچه بود، بدرستی چنین می‌اندیشید که تا جایی که هر یک از دو طرف متخاصم ــ کاتولیک یا هوگنو ــ در تحمیل آیینهای خود به طرف دیگر ابرام ورزند، محال است بتوان صلح را برقرار کرد. بنابراین، وی با اتحادیه مخالفت کرد و به برکت فراست و کاردانی خود توانست طرح اعضای آن را، دایر بر قبولاندن آیین کاتولیک به تمام مردم فرانسه، با شکست مواجه کند.

فعالیتهای او در این مورد و دیگر فعالیتهای سیاسیش، وی را مغضوب شاه [هانری سوم ]کرد و اندک زمانی بعد در شهر لان انزوا گزید و در آن‌جا یک مقام مهم قضایی به دست آورد. [بعد روش سیاسی خود را تغییر داد] و به اتحادیه پیوست و مآلاً سخت

5. *Ibid.*, p.271.

۶. Huguenot، نام پروتستان‌های فرانسه درکشاکشهای مذهبی قرون شانزدهم و هفدهم. ـ م

7. *Ibid.*,p.272 8. Duke d'Alencon 9. states - general 10. Blois

۱۱. در همین سال شش کتاب جمهوری منتشر شد.

۱۲. Holy League (۱۵۷۶ ـ ۱۵۹۸)، در تاریخ فرانسه، سازمان کاتولیک‌های فرانسه برای از بین بردن هوگنوها و به سلطنت رساندن خاندان‌گیز به رهبری هانری سوم. ـ م.

مورد سرزنش و تحقیر [یاران سابقش ] قرار گرفت. هرچند که اصول عقاید اتحادیه در اغلب موارد با اصول بُدَن مغایرت داشت، به‌طوری که بعداً خواهیم دید، در کتابش می‌گوید که زمانی اوضاع سیاسی چنین اقتضا می‌کند که یک سیاست معتدل و سازش‌طلبانه جای خود را به سیاستی خشونت‌آمیز بسپارد. و به احتمال قوی، حدود سال ۱۵۸۹ به این نتیجه رسیده بود که: اتحادیه تنها قدرتی است که می‌تواند زمام امور فرانسه را به دست گیرد و نجات و رستگاری کشور ایجاب می‌کند که مردم برای پایان دادن به آشوب به آن بپیوندند.

به هر تقدیر، روابط او با یاران جدیدش هیچ‌گاه از بدگمانی و ناسازگاری برکنار نبود. [چنانکه] در سال ۱۵۹۰ به الحاد متهم شد و خانه‌اش را گشتند و چندین کتاب «مظنون» در آن‌جا یافتند که از آن جمله نسب‌نامهٔ هانری دو ناوار[۱۳] بود. این کتابها نشان دهندهٔ طرز تفکر و تلقی وی بود: [ بدین معنی که به نظر او] هانری شهریاری بود به قدرکافی دانا که می‌توانست ارزش سیاست مصالحه‌طلبی را که بُدَن مدتها از آن حمایت کرده بود درک کند و به‌کفایت قدرت آن داشت که بتواند خود را به سریر سلطنت رساند. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست که می‌بینیم بار دیگر بُدَن روش سیاسی خود را تغییر می‌دهد. در سال ۱۵۹۳ وابستگی خود را از اتحادیه گسست و آشکارا خود را طرفدار هانری چهارم اعلام کرد. ولی در سال ۱۵۹۶، پیش از آنکه بتواند شهریار جدید را براریکهٔ قدرت ببیند و شاهد پیروزی مشی سیاسی خود باشد، درگذشت.

## فلسفهٔ سیاسی

### تعریف دولت (اجتماع سیاسی)

بُدَن از تازگی عقیدهٔ خود در مورد دولت یا اجتماع سیاسی (مشترک‌المنافع)[۱۴] بدرستی آگاه است. در آغاز مجموعه‌اش به نام شش کتاب جمهوری تعریفی از دولت به دست می‌دهد و در سراسر کتاب اول به توضیح و تشریح آن می‌پردازد. دلیل این

۱۳. Henry of Navarre، پادشاه ناوار (۱۵۷۲ ـ ۱۶۱۰)، پادشاه فرانسه (۱۵۸۹ ـ ۱۶۱۰)، اولین پادشاه از سلسلهٔ بوربون. ـ م.

14. Commonwealth

کارش، بنا به گفتهٔ خود او، این است که هرکس که در زمینهٔ سیاست مطالبی نوشته است، یا به طور کلی نتوانسته دولت را تعریف کند یا دست کم در شناخت جوهر و ماهیت آن وامانده است. پس دولت چیست؟[۱۵]

> دولت یا اجتماع سیاسی عبارت است از حکومت قانونی چندین خانوار و کلیهٔ متعلقات مشترک ایشان به همراه یک حاکمیت فائقه. ما این تعریف را در آغاز کتابمان بدان جهت می‌آوریم که برای تحقیق دربارهٔ هر موضوع نخست لازم است بدانیم غایت اصلی آن موضوع چیست و از چه راهی می‌توان به آن غایت رسید.

حال می‌توان در بررسی موضوعی که بُدَن عنوان کرده است، همان روش او را دنبال کرد. پس کار خود را با تحلیلی که دربارهٔ هرکدام از اجزای اصلی تعریفش به عمل آورده است آغاز می‌کنیم.[۱۶]

### ۱. خانواده

> چنانکه پیشتر گفتیم، یک اجتماع سیاسی (مشترک‌المنافع) از تجمع تعدادی خانواده پدید می‌آید. اگر هر خانواده بخوبی اداره و رهبری شود، به‌طور کلی در اجتماع سیاسی هم نظم و صلح برقرار خواهد شد ... از این‌رو این نکته حائز کمال اهمیت است که نظم[۱۷] مطلوبی در ادارهٔ زندگی خانوادگی برقرار باشد ... چهار نوع نظم در خانواده وجود دارد؛ نظم شوهر بر زن، نظم پدر بر فرزندان، نظم مخدوم بر خادمان، و نظم ارباب بر بندگان.

بُدَن چهارمین نظم (یعنی نظم ارباب بر بنده) را رد می‌کند، زیرا آن را مخالف موازین اخلاق و عقل می‌داند و به شرح جزئیات نظم نوع سوم هم نمی‌پردازد. اکنون

15. *Les Six Livres de la Republique* (1692), Book I, chapter 1.
16. *Ibid.*, I, 2(14). 17. regulation

جا دارد که به‌اجمال عقیدهٔ او را در مورد قدرت شوهر و پدر که باید در یک خانوادهٔ منظم اعمال گردد بیان کنیم:[۱۸]

(الف) شوهر

شوهر در صورتی از سلطه و اقتداری مطلق بر همسرش برخوردار است که نه برده باشد و نه در خانهٔ پدرش زندگی کند ... زیرا نه برده اختیار خویش را دارد و نه پسر در خانهٔ پدر؛ و به طریق اولی هیچ‌یک از آن دو اختیار شخص دیگری را هم نخواهد داشت. زیرا خانواده به یک اجتماع سیاسی مانند است: در این اجتماع فقط یک زمامدار، یا یک مخدوم، یا یک ارباب می‌تواند وجود داشته باشد. اگر اشخاص متعددی استیلا و اختیار داشته باشند، چه بسا که دستورات متناقض صادر شود و [مآلاً ]خانواده همواره در آشوب به سر برد ... پس اگر اقتدار پدر (یا ارباب) را بر فرزند (یا برده) مستثنا بداریم، می‌توان گفت که همه قوانین ـــ چه الاهی و چه انسانی ـــ بر این امر توافق دارند که زن باید دستورات شوهر خود را اطاعت کند ـــ البته جز دستوراتی که مغایر قوانین الاهی باشند.

(ب) پدر

پدر ... سایهٔ حقیقی خداوند، یعنی حاکم آسمانی و پدر همهٔ چیزها، است ... پدر، به لحاظ طبیعت خود، ملزم است که از فرزندانش، مادام که ضعیف و بی‌پناهند، نگهداری کند و آنان را باشرافت و بافضیلت بار آورد. و متقابلا باید محبت بیشتری به پدر ابراز دارد، او را احترام کند و کمر به خدمتش بندد و به حمایت خود دلگرمش سازد؛ فرمانهایش را وفادارانه به جای آورد؛ و ضعف و فتورش را جبران کند؛ و هیچ‌گاه از

18. *Ibid.*, I, 3-4(15-28).

بذل جان و مالش در راه نجات زندگی پدر ــ که هستی خود را مدیون اوست ــ دریغ نورزد. ...

مثالهای تاریخی در مورد روش زندگی رومیان و دیگر باستانیان حاکی از این حقیقت است که در یک کشور منظم و متشکل، مرگ و زندگی فرزندان باید در اختیار پدر و مادر باشد و در این باب، هم قانون الاهی[19] و هم قانون طبیعت[20] این اختیار را بدانان تفویض نموده است ...

نمی‌توان امید داشت که عادات پسندیده، صداقت، فضیلت، و شکوه دیرین جوامع احیا گردد، مگر آنکه این اختیار به پدر و مادر بازگردانده شود. ...

پدر و مادر لازم است که از این اختیار برخوردار باشند زیرا محاکم عمومی نمی‌توانند دخالت و قضاوت حقه‌ای در مورد موضوعات خصوصی از قبیل تعلیم و تربیت و انضباط کودکان داشته باشند ...

بنابراین، اگر اقتدار و اختیار لازم از پدر و مادر سلب شود، فقدان آن را چیز دیگری نمی‌تواند جبران کند؛ و کودکان که از پدر و مادر خود ترسی نداشته باشند، به طریق اولی از خدا هم نمی‌ترسند و به لحاظهای فردی و اجتماعی، بی‌نظم بار خواهند آمد. ...

ممکن است بر این نظر خرده‌گیرند که پدران بدنهاد و خشونت‌پیشه از این اختیار سوءاستفاده خواهند کرد ... جواب من این است که اکثریت پدران و مادران چنان عشق و محبتی نسبت به فرزندان خود دارند که جز سعادت و افتخار فرزندان هدف دیگری در زندگی ندارند ...

البته این درست است که یحتمل گاهی پدر یا مادری از این اختیار سوءاستفاده خواهد کرد. قانونگذار خردمند، تنها به این دلیل که قانونی برای چندنفری مناسب نیست، مانع وضع و اجرای آن نخواهد شد. کدام قانون ــ هر چند هم طبیعی، عادلانه، و ضروری ــ از چنین ضعفی برکنار است؟ اگر کسی بخواهد هر قانون را تنها بدان علت که اجرایش مناسب حال چند نفری نیست لغو کند، دیگر قانونی باقی نخواهد ماند. ...

19. The Law of God 20. The Law of Nature

## ۲. حکومت قانونی[۲۱]

گفتیم که دولت عبارت از یک حکومت قانونی است و بدین وسیله می‌توان آن را از گروه دزدان و راهزنان ممتاز ساخت ... دزدان و راهزنان به هر ترتیب که جامعه‌ای برای خود به وجود آورند و روابط دوستانه و صمیمانه‌ای با هم داشته باشند، نباید گروه آنان را «دولت » یا «اجتماع سیاسی» خواند ... زیرا گروه آنان فاقد مشخصهٔ اصلی یک اجتماع در حال صلح، یعنی حکومت قانونی مطابق با قوانین طبیعت است.[۲۲]

## ۳. حاکمیت

حاکمیت قدرت مطلق و دائم[۲۳] ... حکومت یک اجتماع است. لازم است که این اصطلاح را تعریف کنیم، زیرا هیچ‌یک از متفکران سیاسی یا حقوقی تا به حال آن را تعریف نکرده‌اند، در حالی که حاکمیت آن عنصر اصلی است که یک اجتماع سیاسی را از سایر سازمانها یا جوامع بشری ممتاز می‌کند ... تا اینجا فقط گفته‌ایم که یک اجتماع سیاسی عبارت است از حکومت قانونی چندین خانوار و کلیهٔ متعلقات مشترک ایشان به همراه یک حاکمیت فائق. اکنون باید گفت که حاکمیت دقیقاً چیست. صفت اول حاکمیت دائم بودن آن است. زیرا اگر قدرت فقط برای مدت معینی تفویض شود (درازای آن هرچه باشد) نمی‌توان آن را قدرت حاکمه دانست، و کسی که چنین قدرتی را در آن مدت اختیار می‌کند، شهریاری حاکم نخواهد بود و مادام که شهریار واقعی [یعنی کسی که قدرت و حاکمیت دائم را در دست دارد] یا مردم آن قدرت را از او سلب نکنند، وی فقط امین یا حافظ آن قدرت خواهد بود. ... اکنون جا دارد که به جزء دیگر تعریف حاکمیت بپردازیم و توضیح دهیم که قدرت مطلق چیست [و چه کسی می‌تواند آن را اختیار کند].

21. lawful government
22. *Ibid.* I, 1(3); I, 8 and 10 (84 *ff.*,156 *ff.*).
23. absolute and perpetual power

زیرا مردم یا نجبا[24] در یک اجتماع سیاسی می‌توانند قدرت حاکمه و دائم را به هر کسی که بخواهند تفویض کنند. ممکن است که این قدرت را بی‌قیدوشرط و کامل به شخص حاکم بدهند و به موجب آن حق خود را — از جان و مال و همهٔ امور کشوری — به او واگذارند، و وی را مخیر کنند که هرچه اراده می‌کند انجام دهد و این همه را فقط به اعتماد آزادمردي و مروتش بدو تسلیم کنند. این قدرت بدون هرگونه بازخواست و شرطی به شهریار داده می‌شود (البته به‌استثنای شروطی که قوانین الاهی و طبیعی مقرر می‌دارند). زیرا قدرت اگر با محدودیتهایی تفویض شود، نه قدرت مطلق است و نه در حقیقت حاکمیت ...

زیرا بجز خدای متعال هیچ احدی از شهریار حاکم بالاتر نیست، و چون حاکمان بنابر مشیت الاهی بر سر کار می‌آیند تا به عنوان نایبان او بر جماعات مردم حکومت کنند، پس بر ما فرض است که حرمت و ارج آنان را نگاه‌داریم و همواره با احترام از ایشان یاد کنیم. زیرا کسی که به حکمران کشور خود اهانت کند به‌منزلهٔ آن است که به خدای خود، که حکمران سایهٔ او بر روی زمین است، بی‌حرمتی روا داشته است. ...

بنابراین برای ادای آن احترامی که حاکم درخور آن است، باید بدانیم که چگونه حاکم راستین را از دیگر کسان باز شناسیم و ممتازش داریم. پس نشانه‌های حاکمیت چیست؟ ... .

نخستین نشانهٔ شهریار حاکم، قدرت وضع قوانین عمومی و خصوصی برای مردم است ... بدون آنکه به رضایت و تصویب مقامی، جز خود، نیازمند باشد ... ممکن است گفته شود که عرف[25] نیز همسنگ قانون است، و اگر شهریار منبع قانون باشد، پس مردم منبع عرفند. در این مورد پاسخ من این است که عرف قدرت خود را بتدریج در طول سالها بنا بر خواست و پسند عموم یا، دست کم، اکثریت مردم به دست می‌آورد. حال آنکه، قانون در یک لحظه وضع می‌شود و اقتدار خود را از کسی که برترین قدرت را داراست کسب می‌کند. عرف خیلی آرام و بی‌سروصدا [قدرت خود را] به دست می‌آورد؛ [ولی] قوانین به وسیلهٔ مرجع قدرت، و اغلب بر ضد خواستهای رعایا، صادر و اجرا می‌شوند ... وانگهی

24. The nobles 25. custom

قانون می‌تواند عرف را نقض کند ولی عرف نمی‌تواند قانونی را لغو کند ... خلاصهٔ کلام، اقتدار عرف مبتنی بر پسند مردم است مادام که شهریار را خوشایند باشد و آن را روا داند ... پس می‌بینیم که اقتدار حقیقی قانون و نیز عرف، هر دو متکی بر قدرت شهریار حاکم است. قدرتی که حاکم را منبع قانون می‌سازد انتقال‌ناپذیر است. البته حاکم می‌تواند به برخی اشخاص حق وضع قوانین را اعطا کند که، در آن صورت، قوانینی که آنان وضع می‌کنند از همان قدرت قوانین موضوعهٔ حاکم برخوردار خواهد بود. برای مثال، مردم آتن این قدرت را به سولون سپردند و مردم اسپارت به لوکورگوس تفویض کردند. با این حال قوانین موضوعهٔ آنان، قوانین مردم آتن و اسپارت بود، نه از آن سولون یا لوکورگوس، [زیرا] که آنان فقط مأموران و نمایندگان مردمی بودند که ایشان را مسئول وضع قوانین مورد نظر کرده بودند.

در قدرت وضع و نسخ قوانین، همهٔ حقوق و نشانه‌های دیگر حاکمیت مندرج است. در واقع، اگر بخواهیم بدقت موضوع را بیان کنیم باید بگوییم که تنها نشان مشخصهٔ حاکمیت، همانا حق وضع قوانین است. کلیهٔ حقوق دیگر یک شهریار حاکم، تنها جنبه‌های مختلف و اشکال مشتق همین حق وضع قانون است ... ولی از آنجا که واژهٔ «قانون» مفهومی بسیار کلی دارد، ذکر جداگانهٔ حقوق دیگری که در حاکمیت مستتر است بی‌مورد نخواهد بود. مثلاً حقوقی مانند حق اعلان جنگ و عقد پیمان صلح، حق دادرسی و رسیدگی نهایی در مورد احکام صادرهٔ همه دادرسان، حق عزل و نصب همهٔ صاحب‌منصبان و وزیران، حق وضع مالیات، تأمین هزینه‌های درباری و دولتی از رعایا و نیز معاف کردن آنان از پرداخت مالیات و خراج، حق افزودن یا کاستن ارزش پول جاری، حق تقاضای ادای سوگند وفاداری ــ بدون استثنا ــ از همهٔ رعایا و بندگان درگاه ...

توجه به این نکته حائز اهمیت است که حاکمیت، هرچند مستلزم قدرت فائق و مطلق است، اعمال هر قدرت فائقی را نباید عملی از حاکمیت دانست. به مثل، گروهی از دزدان یا راهزنان ممکن است سازمان مهمی را با ضوابطی معین برای خود

به وجود آورند. [و زیردستان] اوامر [فرادستان] را اجرا کنند و نظم را میان خود برقرار سازند. ولی، به مفهوم مراد بُدَن، سردستهٔ چنین گروهی حاکم نیست، حتی اگر تابع هیچ مقام برتر از خود نباشد و دزدان همه به فرمان او گردن نهند.

دلیل حاکم نبودن چنین فردی این است که بُدَن میان حاکمیت و نظم صرف تفاوت قائل است. وی عقیده دارد قوانین طبیعی که مطابق موازین عدالت است و آنها را به یاری عقل می‌توان بازشناخت، باید بر روابط اجتماعی مردم حاکم باشند. آن قوانین ، چون از ارادهٔ خداوند ناشی شده‌اند، عادلانه‌اند و باید بر ما حکومت کنند. لیکن قوانین اقتدار حقهٔ خود را ندارند چراکه آدمیان از زمان هبوط آدم ابوالبشر، گرفتار گناه و ضعف نفس شده‌اند. در واقع، به علت اختلاف موجود میان آنچه کردار آدمیزادگان است و آنچه باید باشد، لازم است که زیر استیلای حاکمی قرار گیرند. نقش حاکم اجرای قوانین طبیعی است که باید بر روابط مردم حاکم باشد. حکمران باید از قدرت فائق برخوردار باشد، زیرا بزهکاران فقط در حالی از او فرمان می‌برند که بر این کار مجبور شوند. اینان بیش از آن اسیر هوسها و شهوات خودند که به‌صرافت‌طبع قانون خدا را گردن نهند. تنها فرق حاکم با آنان در این است که حاکم می‌داند چگونه شهوات خود را به قید فرمان عقل درآورد، در حالی که آنان نمی‌دانند. [پس] حاکم واقعی در صورتی شایستهٔ حکمرانی است که به قصد ارضای خواهشهای نفسانی فرمان نراند، بلکه به نیابت از جانب خداوند و به مقتضای دستورات عقل و عدل حکومت کند. از این‌رو، بُدَن تفاوتی قاطع میان حاکمی که اغلب بر مردم حکومت می‌کند و آن‌که باید بر سرنوشت بشر حاکم باشد قائل می‌گردد: هر دو نوع حاکم ممکن است از قدرت فائق برخوردار باشند و زندگانی آدمیان بیشماری در دست آنان باشد، ولی تنها کسی حاکم راستین است که در راه عدالت قدرت خود را به کار بندد.

این یکی از نکات اصلی نظریهٔ بُدَن است. همین نکته به‌طور قاطع وی را از هابز، که در موارد دیگر نظریهٔ حاکمیتش بسیار به نظریهٔ او نزدیک است، و نیز از ماکیاولی، که او هم مانند هابز بیشتر از نظریهٔ طبیعی محض در مورد دولت حمایت کرده است، متمایز می‌سازد. بسیاری از نویسندگان قرن نوزدهم و نویسندگان معاصر راه آنان را دنبال کرده‌اند. از نظر آنان دولت و تار و پود قوانینش و نهادهای سیاسیش قدرت فائق است ــ به این معنی که قانون اخلاقیِ برتری بدان معنی که دولت و همهٔ نهادهایش را بتواند مورد انتقاد قرار دهد، وجود ندارد. در نظریهٔ جدید، دولت ملی مبتنی بر سرزمین ممکن است فقط عنصری از یک کل بزرگتر باشد و، در این

صورت، قوانین آن ممکن است مورد تجدید نظر آن هستی برتر قرار گیرد. اما باز هم قوانین نهایی یعنی آنهایی که بر قوانین فروتر حاکمند،[۲۶] همواره قوانین ساختهٔ بشر تلقی می‌شوند. می‌توان گفت که بُدَن هنگامی که حاکم خود را منبع قانون می‌داند به این جنبهٔ نظریهٔ جدید رو می‌کند. ولی، با این وصف، وی باز هم بستگی بسیار نزدیکی با سنت [فکری] مهم قرون وسطایی دارد، یعنی سنتی که دولت و قوانینش را فقط بازتاب کم و بیش ناقص آن عدالت، خیر، و حقیقت کاملی می‌داند که به نظام اخلاق خداوندی تعبیر می‌شوند. بنابراین، حاکم روی زمین ـــ شاه، پارلمان، یا مردم ـــ بدان معنی می‌تواند دارای قدرت فائق باشد که هیچ قدرت زمینی دیگری نتواند معارض قوانین و دستورات آن شود. نیز ممکن است منبع قانون‌بودنش بدان معنی باشد که تصمیمات او به‌منزلهٔ فرمانهای [قابل اجرا] بر همهٔ مردمی که در قلمرو حکومت وی می‌زیند تلقی گردد. ولی قدرت خداوند بر فراز همهٔ قدرتهای زمینی است. و اقتدار حاکم، در تحلیل غایی، به وسیلهٔ این مرجع به صورت قدرتی مشروط در می‌آید. هر استیلایی برابر با حاکمیت نیست، زیرا اِعمال زور در صورتی قانونی، مشروع، و صحیح است که طبق یک نظام اخلاقی معتبر، مستقل، و مطلق، یعنی «قوانین طبیعت» که ناشی از ارادهٔ خداوند است، صورت پذیرد.

مهمترین مسئله‌ای که نظریهٔ بُدَن باید با آن روبه‌رو گردد، از این مشکل برمی‌خیزد که چگونه می‌توان قوانین طبیعت را تعیین کرد وآنها را باز شناخت. بُدَن، خود، جدیت و اهمیت این مسئله را احساس نکرده است، زیرا وی چنین می‌اندیشد که قوانین طبیعت روشن و متیقن‌اند.[۲۷] بنابراین، کل مسئله برای او به این صورت درمی‌آید که به جای فردی ناشایست، باید فردی شایسته را برای مقام حکمرانی برگزید. این براستی مسئلهٔ دشواری است. و این مشکل هم در میان است که قوانین طبیعت، آن‌طور که بُدَن خوشبینانه معتقد است، بسادگی و به‌طور عمومی قابل درک و قبول نیستند. و حتی اگر برخی اصول بسیار کلی، مانند حقیقت، و صداقت، و عدالت مورد اجماع عام قرار گیرد ممکن است اختلافی عظیم در انظار پدید آید که چگونه این اصول باید در شقوق ذاتی و عینی کردار [آدمیان] اعمال گردد. در حقیقت، اگر هر اصلی را در

۲۶. منظور قوانین اساسی یک جامعهٔ سیاسی است که همهٔ قوانین عادی در صورتی دارای اقتدار قانونی هستند که موادشان با مواد قانون اساسی مغایرت نداشته باشد. ـ م.

۲۷. بُدَن، مثلاً، در این مورد می‌گوید که یک پادشاه خوب «قوانین طبیعت را اطاعت می‌کند ـــ یعنی در حکمرانی بر رعایا و دلالت کردار آنان موازین عدالت طبیعی را ملحوظ می‌دارد، عدالتی که آن را همچون درخشش آفتاب تابان درک و احساس می‌کند.» شش کتاب جمهوری، کتاب دوم، فصل دوم.

معنایی به‌قدر کافی کلی و وسیع در نظر بگیریم تا متضمن اجماع عام باشد، لاجرم بیش از آن مجرد و انتزاعی خواهد بود که ربط زیادی به کردار واقعی [آدمیان] داشته باشد. همه کم وبیش در این امر اتفاق نظر دارند که راستگویی و درستکاری خوب است. ولی در مورد مسائل جزئی و خصوصی چطور؟ مثلاً آیا درست است که در فلان و بهمان مورد و در چنین و چنان موقعی راستگو باشیم؟ آیا این کاری درست و بر حق است که این شخص را به دار آویزیم و آن دگر را به زندان افکنیم؟ اشخاص در این‌گونه موارد حتی با بهترین نیات به نتایج مختلفی می‌رسند، زیرا تصمیمات آنان زیر تأثیر امیال، تعصبات، و گرایشهای شخصیشان قرار می‌گیرد.

از این‌رو، چندان احتمال نمی‌رود که بتوانیم در این مورد که آیا فلان حاکم طبق قوانین طبیعت حکم می‌راند یا نه، آن‌گونه که بُدَن انتظار داشت، به اتفاق آراء برسیم. ممکن است حکمرانی خود را چنان پندارد که فرمانهای خدا را در روی زمین اجرا می‌کند، اما رعایایش را شریرترین ستمگر بشمارند. این مشکل چه بسا نتیجه‌اش درست همان جنگ و نزاع داخلی باشد که حاکم مطلق بُدَن وظیفهٔ رفعش را بر عهده دارد. یک راه برون‌رفت از این مشکل همان است که هابز بعداً ارائه کرد، از این قرار که حکمران فقط خودش می‌داند که قوانین طبیعی کدامند. این گفته به نحوی مؤثر مباحثان و منازعان را ساکت خواهد کرد. ولی اگر اعتقاد بر آن باشد که قوانین خدا دارای قدرت فائق است، در واقع این راه حل به طور کلی شأن آن قوانین را انکار می‌کند. زیرا اگر گفته شود که قوانین الاهی همان است که حکمران می‌گوید، در حقیقت این گفته انکار هستی واقعی، جاوید، و عینی قانون اخلاقی است که همانند بر حکمران و رعایایش حاکم است. هابز توانست براحتی این مشکل را حل کند زیرا، چنانکه خواهیم دید، وی قانون الاهی را چندان جدی نپنداشت. ولی چون اعتقاد به هستی واقعی قانون طبیعی، محور اصلی اندیشهٔ بُدَن است، برای او امکان ندارد که راه حل هابز را قبول کند.

لاک نیز مانند بُدَن به سیادت قانون طبیعی اعتقاد دارد. راه حل او برای مسئله این است که باید سیادت حکمران را به قلمرو قوانین عمومی محدود کرد. در واقع، در این گونه قوانین سیادت از آن اوست، ولی شمول حاکمیت او موضوعات دینی و اخلاقی را در برنمی‌گیرد. در این موارد قدرت وی با فروترین رعایایش برابر است. این راه حل هم که درست نقطهٔ مقابل راه حل هابز است، برای بُدَن چندان قابل قبول نیست. و آنچنان واقعیت منازعات شدید مذهبی زمان خود را لمس می‌کرد که نمی‌توانست

لزوم نظارت دولت را در امور مذهبی ـــ به منظور تأمین صلح و امنیت کشور ـــ از نظر دور دارد.

از این رو بُدَن گرفتار دو عقیدهٔ متضاد شده است. از یک سو، می‌خواهد به حکمران خود در موضوعات اخلاقی و مذهبی اقتدار بدهد و، از طرف دیگر، می‌خواهد آنها را از حیطهٔ حکمرانی او خارج کند. این بدان علت است که مفهوم سیادت قانون طبیعی که متضمن داشتن منبعی الاهی است و مفهوم سیادت انسان حاکم در یک اجتماع سیاسی، اصولی مغایر هستند که در اندیشهٔ بُدَن باهم بافت خورده‌اند ولی سازش نیافته‌اند. مفهوم نخستین، از سیرت اخلاقی و مذهبی او برمی‌خیزد و او را به زیر قید سنت بزرگ قرون وسطایی در می‌آورد؛ مفهوم بعدی ناشی از توجه او به اوضاع کشورش است و موجب می‌شود که وی پیشتاز تحول نوین گردد.

از سوی دیگر، [چون] می‌دید که فرانسه بر اثر منازعات یأس‌آور دولت و دین دچار نفاق و پراکندگی شده است، تنها راه نجات از این وضع پرآشوب را ایجاد یک قدرت سیاسی مرکزی و چنان نیرومند می‌دانست که بتواند عناصر گوناگون و مخالف را در اجتماع فرانسه با هم سازش و پیوند دهد. احساس می‌کرد آنچه فرانسه بدان نیاز دارد همانا قدرت سیاسی کارامدی است که نظم را برقرار سازد، آشوبها را پایان دهد، و صلح را ابقا کند. در این قسمت بُدَن به جریان واقعی امور حساسیتی خاص نشان داده است: در زمان او، حکومت سلطنتی از مدتها قبل رشد و توسعهٔ خود را به عنوان یک قدرت مرکزی در برابر نیروهای پراکندهٔ فئودالیسم آغاز کرده بود. سلطنت محققاً همان نهادی در کشور بود که به بهترین نحو برای اجرای رسالتی که بُدَن به عهدهٔ آن گذاشته بود شایستگی داشت. [بنابراین] خواست بُدَن مبنی بر افزایش قدرت سلطنت امری طبیعی بود، چرا که وی ثمرات تلخ ضعف مقام سلطنت را بخوبی لمس می‌کرد.[۲۸]

۲۸. تصویری که بُدَن از اوضاع حقوقی و قانونی فرانسه در ذهن داشت، بیش از اندازه پیچیده، مبهم، و سرشار از استثناها بود. همهٔ آن امتیازات و حقوق قدیم که وجود داشت، یا اشخاص و قضاتی مدعی وجود آن بودند، سد راه سلطنت بود یا مانعی برای اقدامات مؤثر قوهٔ اجرایی به شمار می‌رفت. بُدَن نمونه‌های بیشماری از این گونه موارد را مورد بحث قرار می‌دهد که قطعهٔ زیر می‌تواند یکی از آنها باشد. «به رغم فرمانهای لوئی دوازدهم، شعبهٔ کلیسا در روآن(Rouen) مدعی بود که به نام رومن قدیس (St.Romain)، حامی آن شعبه، حق عفو و آمرزش خطاکاران را دارد. و آن شعبه چنین مقرر کرده بود که در واپسین روزهای جشن یادبود آن قدیس، قضات حق ندارند که محکومان را عقوبت دهند، و من به هنگام مأموریت اصلاح نورماندی، خود شاهد این موضوع بودم. ولی در یکی از این‌روزهای ممنوع، دادگاهها، بی‌توجه به فرایض آن شعبه، دستور اعدام یک زندانی محکوم را صادر کرده بودند» ( شش کتاب جمهوری، کتاب دوم، فصل دهم). شعبهٔ کلیسا به پادشاه شکایت کرد و «چون رئیس آن

←

از سوی دیگر وی معتقد شد که نوعی نظام مطلق وجود دارد که باید هدف رفتار و کردار آدمیان باشد و اعمال انسانی با ملاک و معیار آن سنجیده شود. [به عقیدهٔ او] زور و قدرت ، حقی را نمی‌آفرینند. [و بنابراین] دزدان و تباهکاران، هرچقدر هم که قدرتمند باشند، حکام واقعی نیستند، زیرا قانون آنان، از بالا تا پایین، صرفاً ستمگرانه و وحشیانه است. از این‌رو، آن‌گونه که هابز قدرت فائق را برای حاکم قائل می‌شود و می‌گوید هر آنچه او اراده کند بر حق است، بُدَن حاکم را واجد چنین قدرتی نمی‌داند. بلکه در تحلیل غایی بحث خود می‌گوید که تصمیمات حاکم فائق تصمیمات مطلق نهایی نیست، زیرا که آنها تابع قانون الاهی‌اند. ولی بُدَن پاسخ نمی‌دهد که چگونه این تحدید [بر تصمیمات حاکم] می‌تواند عملی باشد یا چه کسی می‌تواند آن را بشناسد و به‌جا آورد.

بدین ترتیب، او قادر نیست بین دو اصل خود هماهنگی و سازش به وجود آورد. و از آنجا که نمی‌تواند کیفیت متضاد دو اصل خود را بوضوح دریابد، جز بیان مسئله‌ای که لاجرم برای هر نظریه‌پرداز سیاسی که پذیرای برتری قانون بر زور باشد مطرح خواهد بود، کار چندانی انجام نمی‌دهد. و این مهم برای فلاسفهٔ بعدی، چون لاک و روسو، باقی می‌ماند تا برای حل آن مساعی خود را به کار بندند. ولی، چنانکه خواهیم دید، حتی آنان هم به طور کلی توضیح نمی‌دهند که چگونه زور و قدرتی که وجودش لازم است باید به سود قانون اخلاقی برتر تحدید شود.

## غایت دولت[29]

تا اینجا بُدَن فقط به تشریح و تحلیل دقیق تعریف خود دربارهٔ دولت پرداخته است. در این رهگذر ما به طور عام و کلی دیده‌ایم که غایت دولت چه چیز است. حتی‌الامکان باید چنان کرد که ارادهٔ خداوند بر روی زمین اعمال شود تا در میان مردم آن نوع روابطی که در آسمان وجود دارد برقرار گردد، ولی اکنون می‌توانیم سؤال خود

شعبه خود یکی از افراد خاندان سلطنت بود توانست دادرسان را گوشمالی سختی دهد. این وضعیت، که امروز کسی نمی‌تواند آن را حتی درست در تصور آورد، زیانها و نارساییهای فراوان داشت و مخالفت بُدَن هم با آن تنها به همین علت بود.

29. The State's End

را مشخصتر مطرح کنیم که غایت دولت برای هر فرد چه چیزی باید باشد؟ [۳۰]

نویسندگان باستان، کشور یا دولت را چنین تعریف کرده‌اند: «اجتماعی از افراد که برای زیستن شادمانه و بافضیلت گرد هم آمده‌اند.» این تعریف نادُرست است. هم چیزی را کم و هم چیزی را زیاد دارد. بدین لحاظ چیزی را کم دارد که سه خصوصیتی که پیشتر برای کشور بر شمردیم در آن نیامده است؛ و بدین لحاظ چیزی را زیاد دارد که قید «شادمانه»، به معنایی که قدما آن را درمی‌یافتند، لفظی زاید است ... کشوری ممکن است به طریقی درست اداره شود و با این حال، به معنای معمول این واژه، ناشاد باشد. یعنی ممکن است به‌رغم برخورداری از حکومتی خوب، دچار فقر و تنگدستی گردد، دوستان رهایش کنند، دشمنان به محاصره‌اش در آورند، وکمرش زیر بار همه‌گونه دشواریها خم شود ... از سوی دیگر، چه بسا کشوری دارای سرزمین بارور، منابع سرشار، قدرت، و عظمت باشد و، با این حال، با وجود همهٔ اینها، مشحون از همه‌گونه شرارت و خباثت باشد. در حقیقت مسلم است که برای فضیلت، دشمنی بزرگتر از آن‌گونه کامیابی که همگان شادمانیش می‌خوانند وجود ندارد. بنابراین، آمیزش اضدادی چون فضیلت و شادی بسیار دشوار است. از این‌رو، بهتر است که شادی را از توصیف خود در باب غایت دولت خارج کنیم، و آرمان بالاتری گزینیم تا بتوانیم به حکومت خوب برسیم یا، دست کم، به آن نزدیک شویم. ولی مراد ما آن نیست که چنان به پرندهٔ خیال قدرت پرواز دهیم که بر بام کشوری آرمانی نشیند و به مانند افلاطون و تامس‌مور، [۳۱] داور عظمای انگلستان، به توصیف جامعه کمال مطلوبی بپردازیم که مابه‌ازای واقعی ندارد. پس فکر خود را فقط محدود به آن نوع دولت یا کشوری می‌کنیم که وجودش ممکن باشد.
اینک می‌توان گفت که غایت برین و شادی راستین فرد و کشور به‌طور یکسان در فضیلتِ عقلی یا تفکر است. همهٔ متفکران ژرف‌بین بر این امر اتفاق نظر دارند که انسان هنگامی به خیر برین می‌رسد که در امور

30. *Ibid.*, I. 1(4*ff.*).
۳۱. Thomas More (۱۴۷۸ ـ ۱۵۳۵)، نویسندهٔ کتاب یوتوپیا (مدینهٔ فاضله). ـم

طبیعی، بشری، و الاهی اندیشه کند و همه را در ستایش پروردگار توانا به هم پیوند زند. اگر غایت اصلی انسانِ بواقع شادمان چنین باشد، باید پذیرفت که غایت و شادی کشور نیز در همان است.

با این حال، نمی‌توان از رفاه مادی غافل ماند. انسان دارای طبیعتی دوگانه است. وجودش ترکیبی از عناصرگوناگون است و از این‌رو شادیش هم دوگانه است. اگر فضیلت بخش اعظم هستی او، یعنی روان او، حاصل تفکر در آفرینش الاهی باشد، تن او نیز فضیلتی ویژهٔ خود دارد که سلامت، نیرومندی، شادمانی، و زیباییِ ناشی از تناسب اندام است. به همین نحو، با استدلال از جزء به کل [یا استقرایی ] می‌توان گفت که کشور هم شادی ثانوی دارد. بدین گونه که علاوه بر طلب فضیلت باید سرزمینی به وسعت کافی داشته باشد تا بتواند معاش ساکنانش را تأمین کند، خاکی حاصلخیز و دواب و رمه به قدری داشته باشد که برای تهیهٔ خوراک و پوشاک جمعیتش کفایت کند، و از اقلیمی معتدل، آب فراوان، و مصالح لازم برای ساختن مساکن و قلاع برخوردار باشد. ... وانگهی، تفکر و اندیشه هرچند غایت برتر است، نه انسان می‌تواند بدون تأمین غایت فروتر بقای خود را حفظ کند و نه کشور. کشور را نمی‌توان بخوبی اداره کرد مگر آنکه امور عادی از قبیل نگهبانی و دفاع از اتباع، دادگستری، و تهیهٔ خواربار لازم ملحوظ گردد، همان‌گونه که اگر انسانی چنان روحش در تفکر مستغرق شود که خوردن و آشامیدن را از یاد برد، حیاتش دوامی نخواهد داشت.

از این گفتار بوضوح می‌توان دریافت که تا چه پایه بُدَن در تجدد از ماکیاولی و هابز عقب مانده است. گرچه بیشتر مطالب شش کتاب جمهوری را به شرح روشهای تأمین رفاه مادی اختصاص داده است، نباید هرگز فراموش کرد که از نظر بُدَن تأمین رفاه مادی و دنیوی در مرتب دوم اهمیت قرار دارد. وی غایت اصلی را رهنمونی مردم به تفکر در زیبایی و عظمت طبیعت می‌داند که بدان وسیله پرستنده و ستایشگر آفریدگار بزرگ شوند.

هنگامی که فکر انسان پاک و از شرارتها وشهوات که موجب آزار روح

می‌شوند پیراسته شود، کم‌کم به گونه‌گونه بودن امور بشری، به روزگاران مختلف آدمیان و امیال متضادی که برآنان مستولی است، به موفقیت برخی و شکست برخی دیگر، و دگرگونیهای دولت و کشور می‌پردازد و همواره جویای یافتن علل این امور می‌شود. سپس چون از امور بشری به سوی زیبایی طبیعت روی گرداند، از تنوع جنبدگان، گیاهان، و منابع یا ملاحظهٔ شکل و کیفیت و جوهر هر کدام و قرابتها و تضادهایشان و تسلسل روابط علّی لازم که در هر پدیدهٔ طبیعی وجود دارد لذت می‌برد. و چون این مرتبت نخستین را ترک گوید، با بالهای اندیشه و خیال در فراز آسمان به پرواز می‌آید تا شکوه، زیبایی، و قدرت اجرام سماوی را بنگرد، جنبش و بزرگی و فواصل آنها را شاهد باشد، و به آهنگ گوشنواز سراسر جهان هستی گوش فرادهد. آنگاه لذتی اصیل وجودش را فرا می‌گیرد و شوقی بیکران به یافتن علت نخستین[۳۲] و آفریدگار[۳۳] چنین شاهکار زیبایی در نهادش زنده می‌شود. و چون آگاه می‌شود که جوهر، قدر، قدرت، عقل، و خوبی این علت، نامنتاهی و در نیافتنی است، سرانجام اندیشه‌اش آرام می‌گیرد. بدین‌گونه، خردمندان و نیکان از راه تفکر، برهانی حقیقی از هستی خدای جاوید و لایزال فراهم می‌آورند و از آن سعادت بشری را نتیجه می‌گیرند.

## سلطنت[۳۴] [حکومت فردی]

بُدَن بعد از توجه به چیستی حاکمیت، به بررسی گونه‌های مختلف و ممکن آن، یعنی صور گوناگون که در قالب آنها قدرت مطلق می‌تواند خود را بنمایاند می‌پردازد تا بدین‌وسیله تعیین کند که کدام‌یک بیشتر احتمال می‌رود که به غایت دولت برسد.[۳۵]

نوع هر دولت بر اساس محل وجود حاکمیت تعیین می‌شود. اگر حاکمیت در اختیار یک فرد باشد، آن دولت را سلطنتی می‌خوانیم؛ اگر

32. first Cause 33. Author 34. Monarchy 35. *Ibid.*, II, 1-2(179 *ff.*).

مردم در قدرت حاکمه سهیم باشند، آن را دولت توده‌ای[۳۶](دموکراسی) می‌خوانیم؛ اگر فقط تعدادی از مردم قدرت فائق را در دست داشته باشند، آن را اشرافی[۳۷] می‌خوانیم ... توجه به اختلاف میان انواع دولتها بسیار مهم است، زیرا نمی‌توان انتظار داشت که قوانین کاملاً یکسانی در هر سه نوع دولت وجود داشته باشد. دولتهای مختلف مستلزم داشتن قوانین و نظامات مختلفند. ...

پیشتر گفتیم که دولت سلطنتی آن نوع دولتی است که در آن، حاکمیت مطلق در دست یک نفر باشد. اکنون باید به شرح و توضیح این تعریف بپردازیم. ...

ولی پیش از آن باید به اختلاف دیگری توجه کنیم که با وجود اهمیت فراوان آن، تا کنون اعتنایی به آن نشده است. این اختلاف همان است که بین حاکمیت و حکومت وجود دارد. دولت ممکن است در صورت [ظاهر] سلطنتی باشد، ولی نحوهٔ ادارهٔ آن توده‌ای باشد. اگر در دولتی یک نفر حاکم باشد، آن دولت سلطنتی است؛ ولی چنانچه این حاکمیت میان افراد تقسیم شود و مناصب و مقامات بدون توجه به بلندی نسب، ثروت، و فضیلت به‌طور برابر میان مردم توزیع شود، کشور دارای حکومت توده‌ای است. آشکار است که کشور سلطنتی ، حکومت اشرافی نیز می‌تواند دارا باشد. در چنین حکومتی، شهریار حاکم مناصب و مقامات را فقط به نجبا اعطا می‌کند یا باز هم به صورت محدودتر مقامات را فقط به‌گروه معینی از آنان، مثلاً پرهیزگاران، وامی‌نهد. حکومت اشرافی هم، مانند انواع دیگر، ممکن است اشرافی [کامل] باشد یا اشرافی توده‌ای. این امر بستگی به آن دارد که حاکم به چه نحو مقامات را توزیع کند (یعنی آنها را به دست یک نفر یا چند نفر یا شمار زیادی از افراد بسپارد.) ...

ولی حکومت سلطنتی خود به سه نوع فرعی تقسیم می‌شود، چرا که حکومت سلطنتی ممکن است اربابانه[۳۸]، شاهانه[۳۹]، یا ستمگرانه[۴۰]، باشد.[۴۱] در سلطنت مشروع یا شاهانه، رعایا از قوانین شهریار خود

36. popular state 37. Aristocracy 38. lordly 39. royal
40. tyrannical

۴۱. بحث بدن دربارهٔ نوع اربابانهٔ حکومت سلطنتی حذف شده است. مهمترین فرق آن با حکومت ←

اطاعت می‌کنند، و شهریار نیز خود تابع قوانین طبیعت است. در این نوع حکومت سلطنتی، رعایا از آزادی طبیعی و تملک دارایی خود بهره‌ورند. و حکومت سلطنتی در صورتی ستمگرانه است که شهریار قوانین طبیعت را زیر پاگذارد و بارعایای آزاد خود چنان رفتار کند که گویی بندگان مطلقند و تعلقات آنان از آن اوست. همین اختلاف را می‌توان درگونه‌های دولتهای اشرافی و توده‌ای یافت، بدین معنی که هر دو نوع دولت می‌تواند، مبتنی‌بر قوانین یا جابرانه باشد و این امر بستگی به آن دارد که تا چه حد حاکم از قوانین طبیعت پیروی می‌کند. ...
پس مشخصهٔ واقعی سلطنت شاهانه این است که شهریار، در عین حال که می‌خواهد رعایایش از او اطاعت کنند، خود مطیع قوانین طبیعت است. مشخصات بعدی حکومت سلطنتی شاهانه آن است که پادشاه ترسنده از خداوند متعال به عنوان بالاترین قدرت، دلسوز و غمخوار رنجیدگان، مدبر و دوراندیش در سوداگری، دلاور در بهره‌کشی، معتدل در کامیابی، پایدار و استوار در روز سختی، وفادار به عهد و پیمان، خردمند و عاقل در استشاره، یار و مددکار دوستان، هراس‌آور در برابر دشمنان، گشاده‌دست در برابر نیک اندیشان، ترسناک در برابر بدکاران، و دادگر در برابر همه است. ...
اگر رعایا از قوانین شهریار خود اطاعت کنند و شهریار هم به حکم قوانین طبیعت رفتار نماید، آنگاه، در واقع، قوانین حکومت خواهند کرد. ... و هماهنگی مطبوع و مقبولی در سراسرکشور برقرار خواهد شد. اگر چنین اوضاع و احوالی درکشوری وجود داشته باشد، می‌توان نظام آن را سلطنتی شاهانه خواند، خواه این سلطنت از راه وراثت به دست شهریار رسیده باشد ... یا از راه قانون ... یا انتخابات ... یا اهدا ... یا با استفاده از نیروهای مسلح ... یا از راه نیرنگ. تا وقتی که فرد غالب با عدالت حکومت کند، حکومتش شاهانه و برحق است. ...
اکنون برای ایقان در شناسایی طبیعت واقعی حکومت ستمگر، بهتر است دو مورد افراط و تفریطی ـــ یعنی شهریار نیک و عادل را با منفورترین ستمگر و جابر ـــ مقایسه کنیم. در این حال، اختلافهای آنان

←

ستمگرانه در این است که حاکم آن را با جنگ «دادخواهانه» به دست می‌آورد.

مشخصتر خواهد بود. البته وقتی می‌گویم «شهریار نیک و عادل» مرادم فردی آرمانی یا کسی نیست که ارباب فضایل قهرمانانه و خداوند خرد و داد و تقوا باشد ... زیرا این‌گونه کمالات نادرتر از آنند که بتوان دربارهٔ آنها سخن گفت. من شهریاری را عادل و نیک می‌خوانم که برای کسب چنین فضایل آرمانی همهٔ مساعی خود را به کار بندد و برای خیر رعایای خود از فدا کردن سرنوشت و خون و زندگیش دریغ نکند ... مهمترین اختلافها میان چنین شهریاری با یک حاکم ستمگر از این قرار است: شهریار کردار خود را برقوانین طبیعت انطباق می‌دهد، حال آنکه ستمگر آن قوانین را زیر پا می‌نهد. یکی تقوا و عدل و ایمان را مهم و محترم می‌دارد؛ و آن دگر نه خدا می‌شناسد و نه ایمانی دارد و نه قانون را به جا می‌آورد. یکی جز به خیر عامه و رفاه رعایایش به چیز دیگری نمی‌اندیشد؛ و آن دگر جز به منظور نفع شخصی، کینه‌جویی، و خودکامگی کاری انجام نمی‌دهد. یکی می‌کوشد تا رعایایش را دولتمند سازد؛ و آن دگر کاخ خود را بر ویرانهٔ خانه‌های دیگران بنا می‌کند. یکی فقط کسانی را عقوبت می‌دهد که ضرری عمومی وارد آورده باشند و آنان راکه ضرری به خود او رسانده‌اند می‌بخشاید؛ و آن دیگر تنها کسانی را به مجازات می‌رساند که خسارتی به وی وارد کرده باشند و دیگر خطاکاران را به حال خود می‌گذارد. یکی شرف و آبروی زنان عفیف و پاکدامن را حفظ می‌کند؛ و آن دیگر سبب شرمساریشان می‌شود ... یکی همّ خود را برای حفظ صلح و اتحاد رعایایش به کار می‌برد؛ و آن دیگر می‌کوشد تا بذر نفاق را میانشان بیفشاند، زیرا از خصومت و تعارض آنان بهره می‌برد. یکی میل دارد خود را در برابر رعایای وفادارش ببیند؛ و آن دیگر خود را از آنان، همچون از دشمنانش، می‌پوشاند. یکی دولت خود را بر روی عشق و محبت رعایای خویش استوار می‌کند؛ و آن دیگر پایه‌های قدرتش را بر روی ترس مردم می‌نهد. یکی را در سراسر زندگی، بزرگش می‌خوانند و پس از مرگش بر او دریغ می‌خورند؛ و آن دیگر را در حالی که هنوز جان به تن دارد ننگین و رسوایش می‌خوانند و چون از دنیا رفت با نفرت و انزجار از او یاد می‌کنند. ...

اینها مهمترین اختلافهایی بود که میان شهریار و ستمگر وجود دارد. تشخیص دو مورد افراط و تفریط از یکدیگر بسیار آسان است؛ ولی در موردی که شهریار نیکو باید صفاتی را از ستمگر تقلید کند، و این چه بسا پیش می‌آید، تمیز آنان از یکدیگر کاری مشکل خواهد بود. در واقع اوضاع و احوال ـــ زمانها، مکانها، و اشخاص ـــ اغلب شهریار را به کارهایی وامی‌دارد که به‌زعم بعضی از رعایایش ستمگرانه، و در نظر برخی دیگر در خور ستایش باشد. پیشتر بدین موضوع اشاره کردیم که حکومتهای قانونی باید در جوامع مختلف گونه‌هایی مختلف داشته باشند. اکنون ذکر مجدد این نکته در اینجا ضروری است که نباید اعمال ستمگرانه را با شدت عملی که حتی بهترین شهریاران گاهی از به کار بردنش ناگزیرند یکسان دانست. دولتی که تباه و بیمار گشته باشد نیازمند آن است که طبیبش مداوای جدی و سختی را برای درمان آن به کار بندد. شهریار که شفادهنده است چه بسا که مجبور باشد دستور قتل افرادی و تبعید افرادی دیگر را صادر کند، ولی نباید او را ستمگر دانست. بلکه حق آن است که وی را یکی از خردمندترین و بافضیلت‌ترین شهریاران زمانش بنامیم. به کوتاه سخن، یک حکومت خوب گاهی نیازمند تشبث به زور است، و اغلب پیش می‌آید که دولتی به علت ملایمت شهریارش از هم می‌پاشد، حال آنکه، دولتهای دیگری به وسیلهٔ سختگیری شهریارانشان از نابودی نجات می‌یابند.

چکیدهٔ آنچه گفته شد این است که نباید از روی شدت عملی که یک حکمران به کار می‌برد درباره او داوری کرد و او را یک ستمگر شمرد، بلکه تخلف او را از قوانین الاهی و طبیعی باید دلیل ستمگریش دانست. اکنون که این نکته به قدر کافی روشن شد، بد نیست که ببینیم آیا از بین بردن یک ستمگر کاری درست است یا نه.

بار دیگر می‌گوییم ستمگر کسی است که حاکمیت را با زور خودش به دست آورده است، نه از راه انتخابات، وراثت، قرعه، جنگ دادخواهانه، یا بعثت و الهام خداوند. هم قوانین و هم نوشته‌های باستانیان بر این امر اتفاق نظر دارند که چنین فردی را باید نابود کرد و بالاترین پاداش ـــ یعنی عناوین تباری و سلحشوری، و اموال ستمگر ـــ به ستمگرکُشان،

یعنی کسانی که آزادیبخش کشورند، متعلق خواهد بود. ...
تا اینجا سخن دربارهٔ ستمگران بود. ولی اگر شهریاری مشروع[42] یعنی کسی که از طریق وراثت یا انتخابات یا قرعه یا جنگ دادخواهانه یا بعثت خداوند به مقام حکمرانی رسیده است ــ آدمکش و بیدادگر شود و بیش از حد تصور شرارت نشان دهد، چه باید کرد؟ آیا او را باید مانند ستمگر از بین برد؟ برخی از دانشمندان و الاهیان بر این عقیده‌اند که تفاوتی میان چنین شهریار شریری با فرمانروایی ستمگر وجود ندارد. ولی اعتقاد ما بر این است که اختلافی مهم میان آن دو هست که نا دیده انگاشتن آن موجب انهدام بسیاری از دولتهای درستکار گشته است ... و نیز [در این مورد] تفاوت میان بیگانه و هم‌میهن را نباید از نظر دور داشت. این گفته که شهریاری سفاک و شریر می‌تواند به دست شهریاری بیگانه به قتل رسد، با این بیان که چنین شهریاری ممکن است به دست رعایای خود کشته شود، متفاوت است. کار نخست نه تنها مجاز بلکه افتخارآمیز و شریف است ... ولی عمل دوم این چنین نیست ... زیرا، اگر شهریار واقعاً حاکم باشد، چنانکه پادشاهان فرانسه، اسپانیا، انگلستان، اسکاتلند، حبشه، ترکیه، ایران، و روسیه هستند، قانون به یک فرد یا همهٔ مردم به‌طورکلی اجازه نمی‌دهد که چه از راه زور و چه از راه عدالت برای گرفتن جان و مقام حاکم تلاش خود را به کار بندند. حال شق دوم را قبل از شق اول بررسی می‌کنیم: آشکار است یک فرد نمی‌تواند از راه عدالت، یعنی به‌وسیلهٔ دادگاهها، به مقابله با شهریار خود برخیزد. زیرا دادگاهها خود متعلق به شاهند و فرد نمی‌تواند در برابر شهریار، که خود منبع آن قدرتی است که قوانین و دادگاهها در اختیار دارند، در آنها دادخواهی کند ... و اگر قانون به اتباع اجازه ندهد که بر ضد شهریار خود به دادگاه شکایت برند، چگونه می‌توانند در عمل برضد او اقدامی کنند؟ این مسئله در اینجا مطرح نیست که شاه‌قوی‌تر است یا رعیت، بلکه این مطرح است که چه‌چیز درست و قانونی است ... حال نه تنها آن رعیتی که به قتل شاه دست می‌زند

42. legitimate prince

در حد اعلا خائن محسوب می‌شود، بلکه آنان هم که کمکی کرده‌اند یا نظری داده‌اند یا شوقی برای این کار داشته‌اند، یا حتی کسانی که فکر این امر به خاطرشان رسوخ کرده است، همان‌گونه خائن به‌شمار می‌آیند.

نویسندگانی بیشمار از عهد موسی تا روزگار مارتین لوتر در پشتیبانی از این مدعا سخن گفته‌اند. حال به جای آنکه برای ارزیابی استنتاج بُدَن بکوشیم، مفیدتر خواهد بود که ببینیم چرا او به چنین نتیجه‌ای رسیده است. اگر با توجه به تأیید او از کشتن حاکم ستمگر، نتیجه‌گیری او غریب جلوه می‌کند، باید آن را، مانند بسیاری از تناقضات دیگر اندیشهٔ او، ناشی از همان مشکلی بدانیم که قبلاً از آن سخن گفتیم. اگر پادشاهی (قانوناً) قدرت فائق را در دست دارد، بدیهی است که خارج ساختن آن قدرت از کف او، کاری غیر قانونی به شمار می‌رود. ولی مسئلهٔ مورد بحث دقیقاً بدین قرار است که آیا شاه بد از مقام و موقع قانونی برخوردار است یا نه؟ اگر ما حاکم را بدان صورت در نظرگیریم که خود منبع فائق و نهایی همهٔ قانونها باشد، بدیهی‌است که جواب مثبت است. در این خصوص باید با هابز همداستان شوید که می‌گوید خلع یک پادشاه یا از بین بردن او، هرچقدر هم که شریر باشد، از هیچ نظر قابل دفاع و توجیه نیست. در حقیقت، طبق این نظریه، شرارت پادشاه اصلاً ربطی به موضوع بحث پیدا نمی‌کند. ولی، از سوی دیگر، اگر حاکم را به صورت نایب خدا بر روی زمین به شمار آوریم، بدیهی است که جواب منفی خواهد بود. از این نظرگاه، شرارت او عامل تعیین کننده است، زیرا فرمانروای بد نمی‌تواند نایب خدا باشد و مآلاً از حاکمیت هم برخوردار نخواهد بود. به سخن دیگر، قانونی بودن یا نبودن مقام فرمانروا، بستگی به مفهومی دارد که ما از قانون افاده می‌کنیم. اگر مراد ما از قانون، دستورات و اوامر فرمانروا باشد، روشن است که مقام و موقع او قانونی است. ولی اگر دامنهٔ قانون را تحدید کنیم و آن را به آنچه بر فرمانهای خدا منطبق است منحصر دانیم، آنگاه مسلم است که مقام و موقع چنین فرمانروایی قانونی نخواهد بود. بُدَن میل دارد که هر دو مفهوم قانون با هم برابر باشند و در عالم کمال مطلوب نیز بی‌شک هر دو برابر یکدیگرند. ولی در مورد شاه بد، آن دو مفهوم از هم متفاوتند، وبه دلایلی که تکرارش در اینجا ضروری نیست، بُدَن نمی‌تواند تصمیم بگیرد که کدام یک از مفاهیم دوگانهٔ قانون را برگزیند.

یک نکتهٔ دیگر در این قضیه نیازمند توجه است. هنگامی که نویسنده‌ای چون لاک، مانند بُدَن، تمایزی شدید و قاطع میان قانون مبتنی بر زور و قانون مبتنی بر عدالت قائل می‌شود، در مورد روابط رعایا با پادشاه خود به نتیجه‌ای غیر از نتیجهٔ بُدَن می‌رسد. دلیل این امر این است که آنان مضمون حقوق طبیعی را به گونه‌های مختلف درمی‌یابند. نظریهٔ بُدَن در مورد حقوق طبیعی تا حدی رنگ حقوقی و قانونی‌دارد: از نظر او قانون طبیعی فقط به روابط مشروع موجود حرمت و اقتدار می‌بخشد (نه به روابط اخلاقی)، و منظور از روابط در این مورد روابطی است که قانون میان پادشاه و رعیت مقرر می‌دارد. از نظر لاک، قوانین طبیعی اصلی، قوانین اخلاقیند نه قوانین مربوط به امور قضایی. و این قوانین اخلاقی تا حد بسیار زیادی بر اساس منافع عموم تعیین می‌گردند. از این‌رو، بنا به نظر لاک، رعیت طبق قانون طبیعی دارای حق طغیان است، زیرا پادشاه شریر با کردار ضداخلاقیش قانون طبیعی را زیر پا گذاشته است. لاک و بُدن هر دو به مو ضوعی که فیلسوف اخیر آن را «واقعیت زور و قدرت» می‌خواند التفاتی ندارند ـ یعنی هیچ‌کدام این مسئله را که در واقعیت امر، شاه قوی‌تر است یا رعیت، مورد توجه قرار نمی‌دهند. آن دو نیز در بررسیشان در مورد راهی که به نفع عموم منتهی می‌شود با هم توافق دارند، چنانکه بُدَن می‌گوید، بیگانگان می‌توانند شاهان شریر را بکشند [ولاک می‌گفت که رعایا در برابر پادشاه شریر حق طغیان دارند]. در چنین اوضاع و احوالی، نفع عموم می‌تواند خط‌مشی سیاسی را تعیین کند و چون پادشاه در برابر یک بیگانه که در زمرهٔ رعایایش نیست، مقام و موقع قانونی ندارد [کشته شدن او به دست یک اجنبی غیر قانونی نخواهد بود].

تا اینجا بدین نتیجه رسیدیم که دولت سلطنتی بهترین نوع دولت است. ولی این مطلب لازم به تحقیق است که چه نوع حکومت، بهترین حکومت است.

هرچند یک دولت توده‌ای احتمالاً بهتر از یک دولت منفور ستمگرانه نیست، حکومت توده‌ای بیشتر به موفقیت می‌رسد. در حقیقت «آمیزهٔ یک حکومت سلطنتی با یک حکومت توده‌ای مطمئن‌ترین نوع سلطنتی است که امکان وجودش هست.»[۴۳] [زیرا] حاکم اگر خود همهٔ مقامات قضایی را هم در اختیار داشته باشد، برای گماشتن وزرایش بر مناصب مربوط، به بهترین نحو ارشاد خواهد شد. [به هر حال] نوع دولت، هرچه باشد، باید قوانین اساسی آن را متعین ساخت و یک حکومت را به طریقی برسر کار آورد که بعد از آن، کار دولت با قاعده‌ای معین و روشی منظم پیش رود و تصمیمات و

43. *Ibid.*,II, 7(249).

اقدامات آن به موجب قوانین صورت‌گیرد نه اینکه زاییدهٔ تمایلات و ارادهٔ متزلزل شخص حاکم یا هر کسی باشد که وی منصوبش کرده است. در واقع، دولت باید همچون ماشین دقیق و کاملی باشد که هر لحظه نیازمند آن نباشد که به دست متخصص تعمیر و تنظیم شود.

این سؤال مطرح است که آیا پادشاهان باید همچون داوران اعمال رعایایشان عمل کنند یا خیر. از نظر بسیاری ممکن است [جواب مثبت این سؤال]امری مسلم باشد، زیرا همهٔ باستانیان بر این عقیده بوده‌اند که پادشاهان جز کار قضاوت برای رعایایشان هیچ علت وجودی دیگری ندارند ... و گویا این نظر پیرو همان مطلبی باشد که خود ما دربارهٔ پادشاه گفته‌ایم که او منبع همهٔ قوانین و نیز حافظ جان و مال رعایای خویش است ... بی‌شک دلایل زیادی در تأیید فرمانروایی مستقیم شاه می‌توان آورد، ولی، از سوی دیگر، دلایل بسیار معتبری وجود دارد که آن مدافعات را خنثی می‌کند. ...
پادشاهان همیشه معرفت لازم را برای قاضی بودن ندارند؛ ولی حالا فرض می‌گیریم که پادشاه عقل، دانش، دوراندیشی، احتیاط، شکیبایی، و دیگر فضایل لازم را برای یک قاضی خوب بودن داشته باشد. با این حال، به اعتقاد من، برای انجام وظیفه کردن در مقام قضاوت، اشکالاتی عظیم در سر راه او قرار دارد. زیرا مطمئن‌ترین پندی که یک شهریار می‌تواند به کار بندد این است: محبوب همه باش و منفور کسی نباش. از این‌رو پادشاه باید در فصل دعاوی و تعیین مجازات مجرمان، ریاست عالیه را داشته باشد و همهٔ کارهای فروتر حقوقی و قضایی را به داوران خود واگذارد که، در این صورت، همهٔ نفرتهایی که قهراً از کیفر دادن خطاکاران برمی‌خیزد، متوجه آن داوران خواهد بود؛ و از سوی دیگر، وظایفی را که خود انجامشان را به عهده می‌گیرد عبارتند از توزیع کمکهای مالی و اعطای عناوین، بخششها، امتیازات، و دیگر پاداشها ... زیرا اگر شهریار [خود مستقیماً] وظیفهٔ قاضی را انجام دهد، خواه حکم خود را درست و خواه نادرست صادر کند، به هرحال منفور کسانی که محکوم می‌شوند خواهد گشت. در حالی که

او باید محبوب همهٔ رعایای خود باشد و آنان او را همچون بالاترین و مطمئن‌ترین پناهگاه خود بپندارند. بدین ترتیب [ملاحظه گردید] که اگر شهریار [کار قضاوت را به نحو احسن انجام دهد]و در صدور احکام ذره‌ای نظر شخصی خود را دخالت ندهد، باز هم با دشواریهایی روبه‌رو خواهد شد. پس اگر [در موردی] علاقه‌مند به صدور حکم به نفع یکی از طرفین مرافعه باشد، باید هرچه بیشتر [خود] از شرکت در کار قضاوت بپرهیزد[۴۴]. ...

دشواریهایی که از دخالت مستقیم شهریار در امور دادگستری برمی‌خیزد، به نحوی بارزتر در یک دولت توده‌ای که در آن حاکمیت در دست مردم است نمودار می‌شود؛ زیرا چه کسی می‌تواند بر مشکلاتی که در گردآوری مردم و در واداشتن آنان به تصمیمگیری منطقی بعد از مجتمع شدنشان پیش می‌آید فائق آید؟ ولی حقیقت این است که در هر دولت، خواه سلطنتی یا اشرافی یا توده‌ای (دموکراسی)، هیچ چیز مخربتر از آن نیست که شورا و داوران را از قدرتهای معمول و مشروعشان محروم کنیم و همهٔ این‌گونه قدرتهای جزئی را به دست کسانی بسپاریم که بالاترین قدرت حکومت را در اختیار دارند. زیرا هرچه دامنهٔ قدرت حاکم محدودتر باشد، از اطمینان و امنیت بیشتری برخوردار خواهد بود (در اینجا منظور من بحث دربارهٔ صفات ویژه و حدود حاکمیت نیست.) دربارهٔ تئوپومپوس[۴۵]، پادشاه اسپارت، چنین روایت می‌کنند: بعد از آنکه وی قدرت شورای خود را افزایش داد و پنج تریبون به نمایندگی از جانب مردم برپاداشت، همسرش او را سرزنش کرد، زیرا می‌پنداشت شوهرش قدرت خود را تقلیل داده است. تئوپومپوس در جوابش گفت که نه تنها قدرتش را کاهش نداده است، بلکه اساس آن را برای آینده استوارتر نیز کرده است. به گفتهٔ او، ساختمانی که بیش از اندازه بلند باشد مدت زیادی برپا نخواهد بود. ...

۴۴. تمام این براهین که برضد شرکت مستقیم پادشاه درکار قضاوت ارائه شد، در مورد بسیاری وظایف دیگر که پادشاه ممکن است فکر کند انجام دادن آنها حقاً برعهدهٔ اوست دلالت دارد، از این قبیل است مذاکرات با دولتهای بیگانه یا اجرای وظایف مقامات شهربانی.

45. Theopompus

اگر حکمرانی آنچه را درخور مقام والای اوست در اختیار بگیرد و شورا پاسدار اقتدارش باشد و قضات از قدرت و اختیار لازم برخوردار باشند و عدالت روندی منظم پیدا کند، محال است که در چنین دولتی، مردم به سعادت و رفاه نرسند. و، برعکس، چنانچه حکمران همهٔ وظایف شورا و قضات را به خود اختصاص دهد، به همان میزان، زندگی سیاسی کشور قرین ناکامی خواهد شد. و در این صورت، یحتمل شیرازهٔ دولت از هم می‌پاشد و حکمران قدرت خود را از دست می‌دهد. از این‌رو، زیانی شدید به حکمران وارد خواهد آمد، چنانچه او را برانگیزند که چنگال قدرت خویش را نشان دهد یا به او القا کنند که هرگونه اشارت او به منزلهٔ قانون یا فریضه است، به طوری که هیچ‌یک از رعایای او نتواند جز با اذن و دخل و تصرف حکمران سیاستی ابتکار کند.

البته این تنها پادشاه نیست که با اختصاص دادن وظایف دیگران به خود می‌تواند موجبات نابودی دولتی را فراهم کند، بلکه اگر شهروندان عادی و مردم ساده هم بکوشند که مناصب قضات را اشغال کنند، همان‌گونه برای دولت خطرناک خواهند بود.[۴۶]

اجازه دهید گفتهٔ یکی از نویسندگان باستان را به یاد آوریم. یک سناتور رومی خطاب به عوامی که سر به شورش برداشته بودند چنین گفت: «آیا پاها باید از چشمها شکایت کنند که چرا جای آنها در چنان بلندیی که چشمها قرار دارند نیست؟» اگر همهٔ شهروندان بر مساوی بودن و حقوق و مزایای مساوی داشتن اصرار ورزند، تا چه پایه اغتشاشها و جنگهای داخلی گریبانگیر ما خواهد شد ... بنابراین، باید در نظر داشت که این برابری حقوق نیست که مردم را به صورت شهروندان مساوی در می‌آورد ... یک شهروند، رعیت آزادی است در زیر حاکمیت فردی دیگر. در زمانهای کهن که نه شهری بود و نه شهروندی و دولتی هم وجود نداشت، رئیس هر خانواده، خود حاکمی در خانه‌اش به‌شمار می‌رفت[ ... ولی پس از آن دوران]، خشونت، جاه‌طلبی، آزمندی، و

46. *Ibid.* I. 6(46 *ff.*).

شهوت انتقام آدمیان را بر ضد هم برانگیخت و جنگ میانشان درگیر شد و همان جنگ موجب گردید که برخی ظفر یابند [و ارباب شوند] و شکست‌خوردگان بندهٔ پیروزمندان گردند. و بدین ترتیب، آن آزادی کامل و مطلقی را که زمانی از نعمتش بهره‌مند بودند از دست دادند و، در عوض، به زیر یوغ رقیت و بندگی کامل و محض در آمدند. ...

ولی یک برده شهروند نیست. چون می‌خواستم میان شهروند و برده تمایز قائل شوم، پیشتر گفتم که شهروند یک رعیت آزاد است. برده دارای حقی نیست و چیزی به شمار نمی‌آید ... ولی یک شهروند از طرفی آزاد است، چون که از حقوق و مزایایی برخوردار است و، از طرفی، تابع است زیرا که آزادی او را سلطنت و حاکمیت کسی که وی فرمانبرش است محدود می‌کند.

آزادی شهروند به صور گوناگون محدود می‌شود. از این‌رو ما باید به تعریف خود حالت کلی بدهیم و سعی نکنیم حقوق و امتیازاتی را که به هر شهروند تعلق می‌گیرد بدقت مشخص سازیم. [زیرا] این حقوق در دولتهای مختلف متفاوت است وحتی در جماعات مختلف یک دولت هم یکسان نیست. این گفتهٔ پلوتارک صحیح است که حق شهروندی عبارت است از بهره‌مند بودن از حصه‌ای از حقوق و مزایای یک شهر. منظور وی این است که حصهٔ هر فرد از حقوق و امتیازات به مشخصات، مقام، و شخصیت آن فرد بستگی دارد: همه شهروندند، ولی نجبا از حقوق و امتیازات نجیبزادگان برخوردارند و مردم عادی از حقوق و امتیازات خاص خود بهره‌مندند، که حقوق هر کدام تابع سن، جنسیت، شرایط [زندگی و تباری]، ومحاسن شخصیشان است ... هر یک از شهروندان، حتی فروترینشان، از حقوقی برخوردار است. و هر شهروندی، حتی نجیبزاده‌ترین شخص، وظایفی را برعهده دارد. دولتی نمی‌توان یافت که در آن کسانی که بالاترین حقوق و امتیازات را دارند خود به لحاظی تابع [دیگری] نباشند. بنابراین، در دولت ما که طبقهٔ نجبا از پرداخت مالیات معافند، در عوض، وظیفه دارند که سلیح نبرد برگیرند و برای دفاع از کشور پا به میدان گذارند و ای بسا که در این راه جان و مال خود را از کف بدهند. ...

پس یک‌بار دیگر می‌گویم که اساس شهروندی برابری حقوق نیست، [بلکه] تعهدی متقابل میان حاکم و رعیت است: بدین معنی که حاکم از ایمان راستین و فرمانبری رعیت بهره‌مند است و متقابلاً رعیت ، به یمن وجود حاکم، از عدالت و راهنمایی و آسایش و یاری و پشتیبانی برخوردار است.

در اینجا مفاهیم قانون و حاکمیت، در مفهوم شهروند، برهم منطبق می‌شوند. شهروند، هم از فرد بی‌دولت[۴۷] که کاملاً آزاد است (و می‌تواند) به دلخواه خود عمل کند و نیز از بردهٔ یک فرد مستبد، که یکسره از آزادی محروم است، متمایز می‌شود. [هرچند] آزادی شهروند محدود می‌گردد، محدودیت آن به وسیلهٔ قانون صورت می‌گیرد. و چون این قانون است که آزادی را محدود می‌کند، حاکم هم، به نوبه خود، آزاد کامل نیست. [عنوان] فرماندهی را نباید با قدرت فرماندهی یکی دانست. آن مقام هم متضمن قبول وظایفی است که مانند وظایف فروپایه‌ترین شهروندان حقیقت و واقعیت دارد. از این‌رو، هرچند که دولت بُدَن از پاره‌ای جهات نقیض دولت تساوی‌طلبان[۴۸] است و نیز در دولت او اختلافات عظیمی میان طبقات [اجتماع] وجود دارد، به یک معنی همهٔ شهروندان برابرند. همهٔ افراد، از فروترین پایه تا فراترین مقام، در مقامی قرار دارند که مستلزم قبول وظایف و مسئولیتهایی است. شرط اساسی یک دولت خوب این است که همهٔ افراد آن، از پادشاه گرفته تا کمترین اشخاص، پایگاه و مقام و موقع خود را بشناسند و وظایف خود را به بهترین نحو انجام دهند؛ واقعیت یک حکومت خوب در یافتن سازوبرگی برای ایفای این ساختار [اجتماعی] است. میزان جدیت بُدَن در عقیدهٔ خود راجع به دولت، به عنوان یک سلسله مراتب منظم، و میزان دقت او در تفکرش مربوط به متمایز ساختن سطوح مختلف و طبقه‌بندی آنها، در فهرستی که از مراتب شهروندی[۴۹] به دست می‌دهد دقیقاً نمودار می‌شود.[۵۰]

بعد از شخص شاه، طبقهٔ روحانیان[۵۱] هستند. شورای شاه[۵۲] در مرتبت بعد از روحانیان قرار دارد؛ سپس نظامیان[۵۳] هستند که میان آنان مقام

47. stateless man 48. Equalitarians 49. orders of citizenship
50. *Ibid.*, III, 7(402 - 403). 51. the clergy 52. king's council
53. the military

سردار سپاه یا افسر ارشد امنیتی برتر از مقام دیگران است و بعد دوک‌ها، کنت‌ها، مارکی‌ها، و استانداران ... ، رؤسای قلاع، تیولداران، و سربازان عادی قرار دارند. بعد از طبقهٔ نظامیان، کارمندان کشوری دستگاه سلطنت هستند ــ یعنی داوران، دادرسان، وکیلان دعاوی با پایه‌های مختلف، متولیان، مترسلان، ثباتان، سردفتران، نگهبانان، شیپورزنان، زندانبانان، و دیگر کارمندان امور قضایی و حقوقی. در مرتبت بعدی پزشکان، جراحان ، و داروسازان قرار دارند. بعد از آنان آموزگاران جوانان و استادان حقوق و قوانین الاهی، فیزیک، فلسفهٔ طبیعت، ریاضیات، منطق، علم معانی، تاریخ، شعر، و دستور زبان جا دارند. بعد از آموزگاران مرتبهٔ بازرگانان، مأموران وصول مالیات، بانکداران، و آنان که وظیفهٔ تهیه و حمل و نقل غلات و محصولات مهم غذایی را عهده دارند فرا می‌رسد از قبیل قصابان، نانوایان، و ماهی‌فروشان. بد نیست که به این طبقه، زارعان و شبانان را هم اضافه کنیم. بعد از آنان ، طبقهٔ افزارمندان صنایع دستی قرار دارد که از میان آنان قالیبافان، زره‌سازان، بنایان، و فلزکاران مقام مهمتری دارند. مرتبت بعدی به طلاسازان، شیشه‌گران، آهنگران ... و همهٔ بافندگان و ریسندگان ــ یعنی آنان که به ریسندگی ابریشم، پشم، موی جانوران، الیاف، کتان و کنف، پنبه، و غیره اشتغال دارند ــ تعلق دارد. بعد از آنان، طبقهٔ ... دوزندگان و کفاشان قرار دارد. و به این طبقه چاپچیان را می‌افزایم. هرچند که در حقیقت کار طبع از لحاظ قدمت با پیشه‌های دیگر این طبقه قابل قیاس نیست، اهمیت این پیشه چنان ارزشی به آن می‌بخشند که در صف اول این رده قرار می‌گیرد. ولی در مورد نقاشان و پیکرتراشان، سازندگان و فروشندگان تابلوهای زنان، مطربان، هنرپیشگان، رقاصان، بندبازان، و دلقکان بگویم که، به اعتقاد من، یا باید خیل آنان را از شهر بیرون راند یا پست‌ترین مرتبه را به آنان اختصاص داد، به طوری که حتی گرمابه‌داران، آرایشگران، ملاحان، میرآخوران، کالسکه‌رانان، ارابه‌رانان، گورکنان، و جلادان باید در مرتبه‌ای فراتر از آنان قرار گیرند. علتش آن است که طبقهٔ اخیر به هر حال وظیفه‌ای [سودمند] در کار کشورداری به عهده دارند و وجود آنان برای زدودن کثافات از شهر و بهداشت شهروندان لازم است. ولی طبقهٔ

پیشین، با مشاغل پستی که دارند، جز ایجاد پلیدی و لذات عبث کار دیگری نمی‌کنند و مآلاً وجودشان نه تنها موجب فساد خوی و منش شهروندان می‌شود بلکه همهٔ شهر را به تباهی و نابودی می‌کشند

## انقلابها: علل و راه چارهٔ آنها[۵۴]

دولتها هرگونه که استقرار یابند ــ خواه معلول اعمال خشونت‌آمیز فردی نیرومند باشند و خواه از رضایت عموم ناشی گردند که خود را آزادانه به تابعیت یک حکمران درآورند ــ و هرچقدر هم که دوام یابند، جاودانی نخواهند بود، چرا که امور بشری بسیار تغییرپذیر و ناپایدار است. بعضی از دول به‌آرامی تا اوج اقتدار صعود می‌کنند و سپس ناگهان از اوج قدرت فرو می‌افتند؛ بعضی دیگر که خود را پابرجاترین دولت می‌پندارند، مورد حملهٔ دشمنان داخلی قرار می‌گیرند و منهدم می‌شوند؛ و برخی دیگر به علت فساد و معایب داخلی دستگاه خود از هم می‌پاشند ... ازاین‌رو، به تحقیق و مطالعهٔ این موضوع نیاز بسیار داریم تا به مدد آن بتوانیم در مورد [کشف] علل واقعی دگرگونی و سرنگون شدن دولتها به نتیجه‌ای برسیم. نخست ذکر این مطلب ضرروی است که منظور من از دگرگونی دولت تغییر جایگاه حاکمیت است ... تغییرات دیگر، از قبیل تغییر قوانین، عرف و عادت، یا مذهب، شقوق دیگر همان تغییرند ... تغییرات در اغلب موارد ناخواسته‌اند، هر چند ممکن است که خواسته هم باشند، چنانکه وقتی یک شهریار حاکم، از روی اراده، خود را به حاکمیت مافوقی تسلیم کند ... خواه این کار را بخواست انجام دهد و خواه نابخواست، تغییرات ناشی از آن ممکن است یا طبیعی باشد یا قهری. درست همان‌گونه که مرگ آدمی یا طبیعی است یا قهری، تغییر یک دولت هم یا بسیار آرام و تدریجی صورت می‌گیرد که بندرت توجهی را جلب می‌کند، یعنی تدریجاً به پیری می‌گراید، یا ممکن است که همهٔ دگرگونیهای آن یکباره انجام پذیرد و گویی حاصل ضربه‌ای

54. *Ibid.*, IV, 1(406 - 407).

ناگهانی و شدید باشد ...

بدیهی است که این دگرگونی اخیر، بیش از دگرگونیهای دیگر، مورد توجه بُدِن است. وی به مطالعهٔ دقایق کامل علل انقلاب در هر سه نوع دولت می‌پردازد (هرچند به دولت سلطنتی التفات بیشتری می‌کند). و نیز طرق جلوگیری از رویدادهای انقلاب را، در هر یک از انواع سه‌گانهٔ آن، مورد پژوهش قرار می‌دهد. ولی ما قادر نیستیم که همهٔ بحث بُدَن را در این باره دنبال کنیم، و تنها به ذکر دو یا سه گفتار پندآموزش، به عنوان مظهر نظریات و طرز تلقی او، بسنده می‌کنیم.

## غیبگویی[55]

حکمای الاهی و فلاسفه را همه رأی بر این است که رویداد هیچ امری در این جهان ناشی از اتفاق و تصادف نیست. از این‌رو، می‌توانیم این گفتهٔ حکیمانه را با اطمینان خاطر در آغاز بحث خود بیاوریم: علل دگرگونیهای دولت بر سه گونه است. بشری، طبیعی، والاهی. یعنی رویداد امری ممکن است علتی الاهی داشته باشد، که در این صورت بدون آنکه کارهای میانگینی صورت گیرد آن امر در نتیجهٔ حکم مستقیم خداوند رخ می‌دهد؛ یا ممکن است علتی عادی و طبیعی داشته باشد؛ و شاید هم ناشی از ارادهٔ آدمی باشد که حکمای الاهی، لااقل در مورد اعمال مدنی، آزاد بودن ارادهٔ انسان را تأیید می‌کنند. ولی واقع امر این است که اراده‌های بشری چنان تغییرپذیر و ناپایدارند که به طور کلی پیش‌بینی امور سیاسی، بر اساس رفتار و کردار آدمیان، ناممکن می‌شود. و در مورد علیت مستقیم و الاهی باید گفت که مشیّتهای خداوندی آنچنان پوشیده و تفحص‌ناپذیر است که نمی‌توان براساس آن هیچ‌گونه پیشگویی و غیبگویی انجام داد، جز آنکه خواست یزدانی بر این باشد که اراده‌اش را بر ما مکشوف سازد، چنانکه اراده‌اش را بر پیامبران الهام‌دادهٔ

55. *Ibid*, IV, 2 (436 *ff.*).

خود بازنمود. ازاین‌رو، برای کسب هر معرفتی که بخواهیم در زمینهٔ سیاست داشته باشیم و نیز برای آنکه بتوانیم پیشگوییهایی در مورد تغییرات سیاسی بکنیم، باید بردانش خود از علیت طبیعی متکی شویم.

در اینجا منطقاً می‌توان توقع داشت که بُدَن تأثیر عوامل مختلف اجتماعی، اقتصادی، و طبیعی را در پایداری و ناپایداری دولتها بررسی کند. لکن بُدَن این موضوعات را در جای دیگر[56] مورد بحث قرار می‌دهد، و در نوشته‌های زیر دربارهٔ سیر ستارگان می‌اندیشد و پیداست که سخنان او در نظر ما که در روزگار نو زندگی می‌کنیم بسیار شگفت‌آور می‌نماید.

چون از «علل طبیعی»[57] سخن می‌گویم، منظورم آن رخدادهایی نیستند که بلافاصله پیش از رخدادهای [مورد نظر] واقع شده و در چگونگی آنها مؤثر بوده‌اند، بلکه منظور علل دورتر و سماوی آن رخدادهاست. نباید کسی فکر کند که تحقیق دربارهٔ ستارگان و قدرتهای نهانیشان ذره‌ای از عظمت و توانایی خدای متعال می‌کاهد. به عکس، بسیار اصیلتر و پسندیده‌تر خواهد بود چنانچه کاری به جای آنکه به‌طور مستقیم و بدون هیچ اسبابی به وسیلهٔ خود او انجام شود به وسیلهٔ آفریده‌های او صورت پذیرد. هیچ فرد عاقل و هوشیاری نتایج شگفت‌آوری را که اجرام سماوی در سراسر طبیعت داشته‌اند انکار نمی‌کند ... بسی افراد در واقع کوشیده‌اند که سیر امور دولتها را از روی حرکات سماوی پیش‌بینی کنند. منطقی بودن این امر از این لحاظ است که اگر علیت غایی[58] الاهی را کنار بگذاریم، علل رویداد آن امور را باید در حرکات سماوی جست. ولی پیشگویی امور دولتها بمراتب از پیشگویی وقایع زندگی افراد مشکلتر است، چراکه افراد در لحظه معینی از زمان به دنیا

۵۶. نک: همین فصل، اوضاع اقلیمی، صص ۶۹۲ ـ ۶۹۶. بُدَن غیر از آن، در جای دیگر نیز به طور مبسوط و با روشن‌بینی فراوان دربارهٔ اطلاعات گوناگون اقتصادی و مالی که در سلامت دولتها تأثیر دارند به بحث می‌پردازد. ( نک: شش کتاب جمهوری، کتابهای پنجم و ششم.)

57. natural causes 58. ultimate causality

می‌آیند و مآلاً تعیین موقع دقیق سیارات در آن لحظه ممکن خواهد بود. ... ولی این بدان معنی نیست که در مورد رشد و زوال دولتها نمی‌توان به علم ستاره‌شناسی توسل جست. بلکه اگر با روشی علمی تحقیق خود را انجام دهیم، می‌توانیم نتایج مفیدی در امور مربوط به سیاست به دست آوریم. [برای این کار] لازم است اقترانهای سیارات بزرگ را از ۱۵۷۰ سال گذشته بدانیم، و به اقترانها و انکسافهای سیارات کوچکتر و ثوابت آگاه باشیم؛ باید به هنگام رویداد اقترانهای اصلی به جنبه‌های مختلف آنها آگاه باشیم و، سرانجام، باید بتوانیم همهٔ این اطلاعات نجومی را با حقایق تاریخی ربط دهیم. ...

برای مثال، وقوع اقترانهای سیارات بزرگ را در برج عقرب مورد نظر قرار می‌دهیم. چهار پنج‌سال پیش از رویداد چنین اقترانی، جمهوری روم، با قدرت قیصر، به حکومت سلطنتی مبدل شد و سراسر اروپا را جنگ فراگرفت. همان اقتران دوباره در سال ۶۳۰ رخ داد و در آن موقع اعراب آیین اسلام را اشاعه کردند و برضد امپراتوری بیزانس به جنگ پرداختند و ساخت سیاسی، زبان، عادات و رسوم، و دین خاور نزدیک را دگرگون کردند ... یک‌بار دیگر این اقتران در برج عقرب به سال ۱۴۶۴ واقع شد وبعد از آن شورشها و جنگهای داخلی سراسر اروپا، آسیا، و افریقا را فراگرفت. رعایای زاداماک،[۵۹] پادشاه تاتار، او را وادار به گریختن کردند؛ هنری پنجم، پادشاه انگلستان، به‌وسیلهٔ یکی از رعایای خود، که بعداً به عنوان ادوارد چهارم به تخت سلطنت نشست، بازداشت شد و سپس به قتل رسید؛[۶۰] فردریک سوم، امپراتور بزرگ، به وسیلهٔ ماتیاس کوروینوس[۶۱] از مجارستان رانده شد. ... ؛ لوئی یازدهم، پادشاه فرانسه، در پایتختش به وسیلهٔ شاهزادگان و تیولداران خود محاصره شد و موقعیتش چنان متزلزل گردید که تا مرز سقوط پیش رفت. در همان زمان، اسکندربیگ، یکی از بردگان سلطان ترک، طغیان کرد و دو ایالت

59. Zadamach

۶۰. در اینجا منظور بَدَن هنری ششم است نه هنری پنجم که پدر او بوده است. درست است که او با مرگ فجیعی از دنیا رفت، ولی این امر قبل از ۱۴۷۱ واقع نشده است.

۶۱. Matthias Corvinus، ماتیاس اول ، پادشاه مجارستان.

را از تصرف او خارج ساخت.[۶۲] این اقتران در برج عقرب، غیراز نتایج فوق نتایج بزرگتری هم دارد زیرا عقرب، صورتی مریخی است؛ و اگر سیارهٔ مریخ، یکی از سیارات اقترانی باشد، این امر کاملاً صحت دارد ... و اکنون به اقتران بزرگی در صورت قوس[۶۳]، هفتاد و چهار سال بعد از مسیح، توجه می‌کنیم که در آن زمان سراسر فلسطین غارت شد، اورشلیم ویران شد و آتش و خون خاکش را فراگرفت، و در آن فاجعه یکصدو ده‌هزار نفر به قتل رسیدند. و در همان زمان، جنگهای داخلی سراسر اروپا را فراگرفت و در عرض یک‌سال، بیش از چهار امپراتور با مرگی فجیع جان سپردند. ...

امروزه کمتر کسی ممکن است تجویزات بُدَن را در این باره جدی بگیرد. با این حال، توجه به این نکته اهمیت دارد که زمینهٔ فکری بُدَن از لحاظ اشتیاق وی نسبت به علم نجوم و حرکات سیارات، چیزی کاملاً جدید است. از نظر او، مطالعه دربارهٔ حرکات سیارات تحقیقی تجربی است که نتایج آن برای برگردان قواعد مجرد و کلی سیاسی به گفتارهای پندآموزی که ما را در اوضاع و احوال متغیر زندگی روزمره به کار می‌آید سودمند است. سیاستمدار مانند پزشک است: همان‌گونه که افراد با هم فرق دارند، دولتها هم از یکدیگر متفاوتند، پس این کاری احمقانه است که جهد کنیم قواعد یکسانی را برای همهٔ بیماریهای آنها به کار بندیم. از این‌رو، همان‌طور که پزشک خردمند به مطالعهٔ علم تشریح انسان می‌پردازد، سیاستمدار خردمند هم باید علم نجوم را مطالعه کند: یعنی هر دو باید بکوشند که علل ویژهٔ یک بیماری را در موردی خاص بشناسند و سیر پیشرفت آن را در شرایط مورد نظر پیش‌بینی کنند، و عمل خود را با علم خود تطبیق دهند. بُدَن به‌هیچ‌وجه وجود علل نزدیک را (که عوامل طبیعی، اقتصادی، و اجتماعی در زمره آن علل هستند) انکار نمی‌کند؛ بلکه بر آنها تأکید هم می‌ورزد. ولی [از نظر او] سیاستمدارانی که روشهای سیاسی خود را تنها در

۶۲. بعید به نظر می‌رسد که اسکندربیگ از بردگان سلاطین بوده باشد. بُدَن احتمالاً به ترک مخاصمه موقت سال ۱۴۶۱ اشاره می‌کند که در آن سال محمد دوم، اسکندربیگ را به عنوان سرور آلبانی و اپیروس به رسمیت شناخت و آن ترک مخاصمه از این امر ناشی گردید.

63. Archer (Sagittarius)

چهارچوب آن علل تنظیم می‌کنند همچون پزشکی هستند که فقط به علائم ظاهری بیماری بسنده می‌کند. در هر موردی لازم است که به علل نزدیک وسطحی اکتفا نکنیم و در ژرفای بیشتری به تجسس بپردازیم تا بتوانیم به علل واقعی و اصلی برسیم. ما تا اینجا اختلاف نظری با بُدَن نداریم؛ تنها اختلاف ما با او در این است که او این علل اصلی و عمقی را مربوط به حرکات سیارات می‌داند و ما به این علل باور نداریم.

لکن بُدَن هم این اعتقاد را ندارد که سیر رویدادهای تاریخ، پیشاپیش باقطعیت تمام تعیین شده است و آدمیان تنها می‌توانند ناظر بر رویدادها باشند و هیچ‌گونه دخالتی در تغییر مسیر آنها نداشته باشند.[۶۴] بدون شک هر بیماری که بدن آدمی را مورد حمله قرار می‌دهد دارای مسیر پیشروی معینی است، ولی پزشک آسیب‌شناس ممکن است بتواند پیشروی بیماری را کند یا حتی متوقف سازد. درست به همان ترتیب، سیاستمدار خردمند که به علم آسیب‌شناسی دولتها آگاه باشد «می‌تواند امراضی را که ممکن است گریبانگیر دولتها بشود از قبل پیش‌بینی کند و، با وضع قوانین خوب و تمهیدات مناسب دیگر، از شیوع و بروز آنها جلوگیری کند.»

## اوضاع اقلیمی

بدیهی است که ستارگان به‌طور مستقیم، چگونگی رویدادهای زمینی را تعیین نمی‌کنند، بلکه علل نزدیکتری واسطهٔ کار آنهاست. یکی از این علل، آب و هوا و اوضاع اقلیمی است.[۶۵]

> تا کنون ما موضوعات مربوط به دولتها را در حالت کلی مورد بحث قرار داده‌ایم. حال بهتر است که از تجریدات و کلیات جدا شویم و به موارد خاص بپردازیم تا بتوانیم ویژگیهایی را که از اختلافهای آدمیان ناشی می‌شود [و به موجب آن] لازم می‌آید که شکل دولت با طبیعت و موقع وجودی آن وفق داده شود مورد توجه قرار دهیم. بسیاری از نویسندگان،

۶۴. بُدَن این نکته را خاطرنشان می‌سازد که نظریهٔ او با اصول مسیحیت تعارضی ندارد زیرا به این معنی نیست که بشر گرفتار جبریت محض است. و این مسئله را بدین‌گونه حل می‌کند که می‌گوید مشیت الاهی رابطهٔ میان حرکات سیارات و سیر رویدادهای زمینی را تعیین می‌کند.

65. *Ibid.*, V, I(545 *ff.*).

به طور کلی از این موضوع غافلند و به جای آنکه [این حقیقت را] درک کنند که قوانین موضوعه بشری باید براساس قوانین طبیعت وضع گردد، جهد می‌کنند که بزور طبیعت را با فرضیات خود سازگار کنند. بسیاری از دول، به علت بی‌توجهی به این حقیقت، از پا در آمده‌اند، و چون دولتها مانند موجودات زنده از یکدیگر متفاوتند، قوانین یکسانی هم نمی‌تواند بر آنها حاکم باشد. نه تنها انواع گونه‌گونی در هر جنس حیوانی به چشم می‌خورد، بلکه ملاحظه می‌کنیم که آن انواع در نواحی مختلفی هم که حیوانات زیست می‌کنند باز متفاوتند. همین امر دربارهٔ آدمیان نیز مصداق دارد. یعنی طبیعت و نهاد انسانها به آب و هوای منطقه‌ای بستگی دارد که در آن می‌زیند. مردمان غرب‌نشین اختلافهای آشکاری با شرق‌نشینان دارند؛ و شمالیان از جنوبیان متفاوتند. حتی اگر آب و هوا و عرض و طول جغرافیایی هم یکسان باشد، اختلاف ارتفاع موجب دگرگونی نهاد آنان می‌شود، یعنی افرادی که در دشتهای مسطح و پست زندگی می‌کنند با کسانی که در ارتفاعات کوهستانی به سر می‌برند مانند نیستند. در واقع، می‌توان ملاحظه کرد که حتی در یک شهر هم، اختلاف ارتفاع موجد چه تفاوتهایی در مزاجها و آداب و سنن مردم می‌شود.

بدین علت، مطالعهٔ اوضاع اقلیمی برای سیاستمداران بیش از هر امر دیگر اهمیت دارد. مطمئن‌ترین اساس تأمین یک دولت در این است که ترکیب خود را با طبیعت و نهاد مردم و قوانین لازم تطبیق دهد و نظامهای دولت با موقع زمانی، مکانی، و انسانی آن مناسبت داشته باشد ... به طور خلاصه، همان‌گونه که یک معمار حاذق ساختمان را مطابق با کیفیت خاکی می‌سازد که باید بر آن استوار شود، ترکیب یک دولت هم باید مناسب با موقع آن باشد ... اگر طبایع آدمیان را با دقتی بیشتر بررسی کنیم، خواهیم دید که مردمان شمال و جنوب و مناطق میانه گویی، به ترتیب، مردم جوان، مردم پیر، و مردم میانسالند و هر کدام کیفیات، فضایل، ورذایل خاص گروه سنی خود را دارند. در سرزمینهای شمالی دولتها به وسیلهٔ زور، در سرزمینهای میانی با

عدالت، و در سرزمینهای جنوبی از راه دین اداره می‌شوند. تاسیت[66] در این باره می‌گوید که قضات ژرمن‌ها جز تیغهٔ شمشیر دارای اقتدار دیگری نیستند، و سزار می‌گوید که ژرمن‌ها از دین بی‌بهره‌اند و جز جنگ و شکار چیز دیگری مورد توجهشان نیست ... و نیز ملاحظه می‌کنیم که اصل و منشاءِ پیکارها و محاکمات نظامی در شمال به وجود آمده است. قوانین مردمان شمال، از قبیل سالیان‌ها[67]، فرانک‌ها[68]، و انگلیسی‌ها مشحون از مقارتی است که بر این گونه منازعات حاکم است. بسیاری از شهر یاران و پاپ‌ها کوشیده‌اند که آداب و سنن پیکارجویانه [شمالی‌ها] را تغییر دهند، ولی همهٔ آنان با ناکامی روبه رو بوده‌اند، زیرا نتوانسته‌اند این حقیقت را درک کنند که مردمان شمال از مردمان جنوب متفاوتند و، در نتیجه، به قوانین و آداب و سنن متفاوتی هم نیازمندند.

مردمان مناطق میانه، منطقی‌تر از جنوبی‌های خرافاتی و آرامتر از شمالیان پیکارجویند. و از این‌رو، در حل و فصل منازعات خود به دلیل و برهان، احکام قضات، و فرایندهای قانونی توسل می‌جویند. این امر نیز محقق است که قوانین و طرق مدافعه در برابر هیئت قضات از ساکنان مناطق میانه، مانند آسیای صغیر (که در آن ناطقان و فصحا از اعتباری فراوان برخوردارند)، یونان، ایتالیا، و فرانسه و ... به ما رسیده است. تقریباً همهٔ خطیبان و قانونگذاران و داوران و مورخان و شاعران و نقالان بزرگ و نامدار و دیگر کسانی که با گفتار نغز و کلمات فریبای خود قلبها را مسخر می‌کردند، از اهالی مناطق میانه بوده‌اند. ...

جنوبیان هم مردمی هستند که یا چون روباهان مکر و حیله راهبر اعمالشان است یا از اصول مذهبی پیروی می‌کنند. رشتهٔ براهین عقلی، عقاید، و استدلالهای حقوقی و قانونی خطیبان، که شواهد و دلایل طرفی را در مقابل طرف دیگر قرار می‌دهند و سبک‌سنگین می‌کنند، در عین حال که برای شمالیان ساده‌لوح و کندذهن بیش از اندازه معضل و پیچیده است، برای جنوبیان، که مطلقاً براهین متیقن یا مکاشفات الاهی را مرجح می‌دانند و پا را از خرد آدمی فراتر می‌نهند، بیش از حد سطحی و بی‌اعتبار است. ...

66. Tacitus 67. Salians 68. Franks

بدیهی است که از مردمی که تا این حد از هم متفاوتند، نمی‌توان انتظار داشت که تحت حکومتی یکسان به سر برند. به مثل، شمالیان و مردمی که در مناطق کوهستانی به سر می‌برند همه جسور و پیکارجویند. بنابراین، مناسبترین دولت برای چنین مردمی، دولتهای توده‌ای یا، بهتر از آنها، دولت سلطنتی انتخابی است. [زیرا] آنان فقط به فرمان دلاورمردان گردن می‌نهند و هر رهبری را که بخواهد بر آنان ستمگری روا دارد، از اریکهٔ قدرت به زیر خواهند کشید ... بنابراین، اگر بکوشیم که دولت توده‌ای ملتی مانند سویسی‌ها را به دولت سلطنتی مبدل سازیم، مرتکب اشتباهی عظیم شده‌ایم. زیرا دولت سلطنتی هرچند به خودی خود بهترین دولت است، برای چنین اجتماعی مناسب نیست.
از سوی دیگر، توجه به این نکته نیز بسیار مهم است که قوانین، آداب و سنن، و تعلیم و تربیت، مانند محیط طبیعی انسان، می‌توانند طبیعت و نهاد او را دگرگون کنند. گواه درستی این نکته مردم انگلستان‌اند که تا چندی پیش چنان سرکش و حکومت‌ناپذیر بودند که [چون بازرگانانشان به کشورهای دیگر می‌رفتند، اولیای امور در آن کشورها] مجبور می‌شدند محل سکونت آنها را از تجار ملل دیگر جدا کنند. برای مثال، فرمانروایان شهر آنورس[۶۹] ناچار شدند محل خاصی را به سکونت تجار انگلیسی اختصاص دهند، در حالی که همهٔ بازرگانان ملل دیگر در یک ساختمان در نهایت دوستی و توافق به سر می‌بردند. ولی اینک که مردم انگلستان با اسکاتلند و فرانسه پیمان صلح بسته‌اند و به زیر حکومت ملکه‌ای مهربان و صلح طلب درآمده‌اند، رام شده‌اند؛ ولی فرانسویان که زمانی در ادب و انسانیت همتایی برای خود نمی‌شناختند، از هنگام شروع جنگهای داخلی، طبیعت و نهادشان سخت دگرگون شد و خویی حیوانی یافتند. پس می‌توان گفت که جنگ، آدمیان را سلحشور و مبارزه‌طلب بار می‌آورد و صلح موجب آرامش و ادب و نرمخویی می‌گردد. ...
از این‌رو، توجه به این نکته ضروری است که منظور من از «شرایط اقلیمی» عوامل گوناگونی است که عبارتند از: آب، خاک، بلندی، قوانین، آداب و سنن، و انواع مختلف دولتها. همهٔ این عوامل در تشکیل تمایلات

69. Anvers

طبیعی یک جامعه دخالت و تأثیر دارند؛ و مآلاً شناسایی آنها برای یک قانونگذار متضمن برترین ثمرات و نتایج خواهد بود.

قطعاً بیشتر مطالبی که بُدَن دربارهٔ تأثیرات آب و هوا و شرایط اقلیمی می‌گوید از حقیقت به‌دور است و گفتارهای او دربارهٔ این موضوعات بر تعمیمی استوار است که بیش از حد غیرعلمی و حاصل شتابزدگی است. ولی، بار دیگر به این نکته اشاره می‌کنیم که بینش بُدَن بسیار مهمتر از مطالبی است که فی‌الواقع بیان می‌کند. او پیشرفت و رشد نظریهٔ تجربی مربوط به دولت را در نظر دارد که شاید بتوان گفت مهمترین مشخصهٔ تفکرات سیاسی قرن نوزدهم و بیستم است. وی مسیر پیشروی به سوی مطالعات جدید اجتماعی را فرا روی خود قرار می‌دهد و می‌خواهد به این حقیقت برسد که انسان، تنها حیوانی سیاسی نیست،[۷۰] بلکه حیوانی اجتماعی نیز هست و نیز بدین نکته آگاهی یابد که این طبیعت اجتماعی، صفتی ذاتی نیست که در تمام جهان به طور یکسان وجود داشته باشد، بلکه حاصل ترکیب یک رشته عوامل گوناگون است که در میان آن عوامل، محیط طبیعی مهمترین مقام را دارد. بُدَن، همچون ارسطو متفکر پیش از خود، و مونتسکیو متفکر پس از خود، کاملاً به این حقیقت آگاه بود که استدلالهای انتزاعی محض [و غیر تجربی] در امور سیاسی کاری عبث است. و مانند آنان لزوم مطالعات را دربارهٔ تکثیر و تنوع طبایع انسانی احساس می‌کرد، و به گونهٔ آن دو ضرورت به حساب آوردن این اختلافها و گونه‌گونیها را در ساخت واقعی دولت درک می‌کرد: آن چاشنی که در خوراک غاز ماده به کار می‌رود، ممکن است برای خوراک غاز نر مناسب نباشد.

بُدَن بر اساس این نوع تحقیق تجربی به تدوین یک رشته پندهایی می‌پردازد که اغلب مانند نصایح ماکیاولی زیرکانه و مفصل و دقیق است، و زمامدار دوراندیش را به کار می‌آید. پندهای وی دارای انواع گوناگون است. به مثل، در جایی توصیه می‌کند که اعضای شورای سلطنتی بعد از صرف شام، که ممکن است در حالت مستی باشند، نباید تشکیل جلسه دهند و در جای دیگر دربارهٔ نحوهٔ مقابله با اختلافها و ناخرسندیهای مذهبی سخن می‌گوید. شاید بتوان با نقل چند قطعه از آخرین مباحثات، شیوهٔ برداشت بُدَن را در این‌گونه قضایا با وضوح بیشتری نشان داد.

۷۰. اشارهٔ مؤلف به این گفتهٔ ارسطوست: «انسان حیوانی سیاسی است» . - م.

## خطرات ستیزه‌های مذهبی

اگر در عصر زندگی بُدَن باریک شویم، به‌آسانی می‌توانیم دریابیم که چرا به عقیدهٔ او یکی از مهمترین موضوعاتی که حاکم باید به آن توجه کند مذهب رعایاست. مذهب، هم ممکن است پشتیبان حاکم باشد و هم می‌تواند برایش منبع دردسر و ناراحتی گردد و این امر به خط‌مشی سیاسی او و نصایحی که به کار می‌بندد بستگی دارد.[۷۱]

> آشکار است که دسته‌ها[۷۲]و احزاب[۷۳](مذهبی یا غیر مذهبی) برای هر دولت خطرناک و مضرند. پس بهترین تمهید آن است که با استشاره و صوابدید به نحوی از تشکیل آنها ممانعت شود؛ یا، اگر این کار میسر نباشد، با استفاده از هر تدبیر ممکن و مفیدی، از شیوع و پیشرفت خطرات ناشی از آنها جلوگیری شود ... منظور من از «دسته» معدودی افراد یا جماعت کوچکی از رعایا نیست. بلکه مرادم از دسته، گروه وسیعی از افراد است که برای مقابله با گروههای دیگر در دولت، گردهم آیند. زیرا اگر شمار آنها کم باشد، حاکم معمولاً می‌تواند آنان را بر سر عقل آورد و کار حل و فصل دعاوی و اختلافهای آنان را به مراجع قضایی بیطرف و بر کنار از احساسات ارجاع کند. ولی اگر گروهشان وسیع باشد و خشونت به خرج دهند، یا اگر از راه عدالت و قضاوت آنها را نتوان ارضا کرد، حاکم نباید منتظر شود تا کار آنان بالاگیرد و قدرت بیشتری یابند. در چنین وضعی حاکم باید با فوریت تمام اقدام کند و با استفاده از زور بنیادشان را براندازد و این کار را در مراحل نخستین می‌تواند با کیفر دادن چند تن از سرکردگان اصلی آنها انجام دهد. باید دانست که سخن من در اینجا مربوط به دسته‌هایی است که در یک کشور با یکدیگر رقابت می‌کنند. [زیرا] مسلم است که اگر دسته‌ای به جای مبارزه با دستهٔ دیگری از رعایا که رقیب او هستند، شخص حاکم را هدف مبارزه‌ها و فعالیتهای خود قرار دهد، مرتکب خیانت شده است

71. *Ibid.*, IV, 7(520 *ff.*). 72. factions 73. parties

و هیچ شهریار مدبری لحظه‌ای در انهدام آنان درنگ نخواهد کرد ... یکی از علل پیدایی دسته‌بندیهای داخلی، مذهب است. تغییرات مذهبی دولت ــ چنانکه در امپراتوریهای ژرمن و سوئد و انگلستان و سایر کشورها دیده‌ایم ــ همواره با شدیدترین خونریزیها و خشونتها همراه بوده است. بنابراین، پندهای بالا را باید با توجه به امور مذهبی به کار بست. اولاً اگر کشوری را چنان بخت یار باشد که همهٔ ساکنانش پیرو یک مذهب باشند، لازم است که بالاترین میزان دقت و توجه به کار رود که مبادا کسی معارض آن گردد و اختلاف نظری در اصول آن پیدا شود. زیرا هر موضوعی که مورد بحثهای زیادی قرار گیرد، اعتبار آن در بوتهٔ شک و تردید خواهد افتاد، و محققاً دستهٔ مرتدی پیدا خواهند شد که مردم را نسبت به [حقانیت] مذهب خود ــ که باید بالاترین اطمینان را نسبت به آن داشته باشند ــ به شک اندازد. و یک موضوع هر اندازه هم که صحت و اعتبار داشته باشد، از راه مباحثات می‌توان ارکان آن را سست کرد و اصولش را مورد تردید قرار داد، چه رسد به آنکه حقانیت چیزی [مانند مذهب ]از طریق استدلالهای منطقی قابل اثبات نباشد و تنها به‌ایمان مردم بستگی داشته باشد.

ولی اگر، به جای یک مذهب، چندین مذهب در یک کشور وجود داشته باشد، چه باید کرد؟ البته وجود چنین وضعی نهایت تیره‌بختی یک دولت است، ولی لزوماً موجب نابودی آن نخواهد بود. زیرا تاریخ شواهد زیادی از پادشاهان خردمند به دست می‌دهد که با وجود مذاهب متعددی که رعایای آنان را به چندین فرقه تقسیم کرده است، توانسته‌اند در نهایت کامیابی و آرامش بر اتباع خود حکومت کنند. برای نمونه تئودوسیوس کبیر[۷۴] در امپراتوری روم خود را با فرقهٔ پیروان آریوس[۷۵] مقابل یافت ... هرچند که او با اعتقادات آنان مخالف بود، میل نداشت آنها را بزور به پذیرش مذهب خود وادارد یا به علت پیروی از مذهب آریوس به کیفر رساند. بلکه، به‌عکس، فرمانهایی را که بر ضد آنان صادر شده بود

74. Theodosius the Great

۷۵. Arius (حدود ۲۳۶ ـ ۲۵۶)، اسقف مرتد اسکندریه و رهبر و بنیانگذار فرقهٔ آریوسیان بود. ارتداد او ناشی از واحد پنداشتن اقانیم ثلاثه و کامل دانستن مسیح و انکار الوهیت او بود. نظریهٔ وی به سال ۳۲۵ به وسیلهٔ یک شورای دینی در شهر نیقیه تکفیر و محکوم شد. ـ م.

ابطال کرد و به آنان اجازه داد که به پیروی از وجدان خود آزادانه زندگی کنند و شعایر عقیدتی خود را به‌جا آورند و کودکانشان را بنا بر سنت مسلکی خود بارآورند. با این حال، نتیجهٔ کار او این بود که توانست تا حد زیادی از شمارهٔ پیروان آریوس در اروپا بکاهد. ...

قصد من در اینجا این نیست که تعیین کنم کدام مذهب بهترین و حقیقی‌ترین مذهب است (هرچند که تنها یک حقیقت و یک قانون الاهی می‌تواند از جانب خدای متعال نازل شده باشد). ولی اگر شهریاری کاملاً یقین حاصل کند که به مذهب حقیقی رسیده است و مآلاً بخواهد که رعایای خود را به آن مؤمن سازد، به عقیدهٔ من، نباید برای این کار متوسل به زور شود. زیرا هرچه بیشتر بخواهیم چیزی را بر ارادهٔ افراد تحمیل کنیم، بیشتر در برابر آن چیز سرسختی و بی‌میلی نشان خواهند داد. چنانچه شهریاری خود حقیقتاً و بدون تظاهر و ریا به مذهبی تعلق خاطر داشته باشد، در جلب اذهان و قلوب رعایای خود به مذهب توانایی بیشتری خواهد داشت، و اگر خاضعانه اصول آن را رعایت کند، برای هواداری از آن نیازمند توسل به زور و شدت عمل نخواهد بود. در نتیجه، نه تنها از اغتشاشات، منازعات، و جنگهای داخلی در امان خواهد بود، بلکه با ارشاد و دلالت رعایای گمراه به آیین رستگاری، رضای خاطرش فراهم خواهد گشت. ...

از این‌رو، جز آنکه یک فرقهٔ مخالف، فتنه‌گری آغاز کند، شهریار نیکو و مدبر در برانداختن آن جهد نخواهد کرد.[۷۶] زیرا آنان که مذهبشان ممنوع و تکفیر شود و خود به گونه‌های مختلف مورد نفرت واقع شوند، راه ارتداد در پیش خواهند گرفت و پس از آنکه ترس از خدا از دلشان بیرون رود، دیگر مانع و رادعی بر سر راهشان نخواهد بود و هر جنایت و عمل کفرآمیزی که از دستشان برآید مرتکب خواهند شد و در این حال دیگر نمی‌توان آنان را با قوانین انسانی یا تمهیدات دیگری به راه راست هدایت کرد. بنابراین،شهریار خردمند این نکته را از نظر دور نخواهد داشت که درست همان‌گونه که بدترین حکومت ستمگرانه از حکومت

۷۶. احتمالاً در چنین حالتی، سرکوب کردن آن فرقه باید به علت فتنه‌گری آن باشد، نه به سبب مخالف بودن آن. در اینجا عقیدهٔ بَدَن بسیار به عقیدهٔ لاک نزدیک است.

هرج‌و مرج طلب، تیره روزی کمتری به بار می‌آورد ... خرافی‌ترین مذهب هم، زیانهایش از نبودن مذهب بسیار کمتر است ... زیرا همان ترس از خدا که مذهب در دلها می‌افکند، سبب پیدایش قدرتی بزرگ می‌گردد که به برکت آن می‌توان جماعت آشفته‌ای را اداره کرد ... در حقیقت، حتی مرتدان خود بر این امر توافق دارند که هیچ عاملی بهتر از مذهب، ابقای دولت را تضمین نمی‌کند و مهمترین تکیه گاهی که قدرت شاهان و شهریاران بدان متکی است، همانا مذهب است. [زیرا] مذهب با ترساندن مردم از کارهای نادرست به ضمانت اجرای قوانین کمک می‌کند و رعایا را به فرمانبرداری وامی‌دارد و به محترم داشتن بزرگان ترغیب می‌کند، و نیز سبب می‌شود که مردم نسبت به یکدیگر مهربان باشند. ...

اگر تاریخ، آنچنانکه پیروان مکتب هگل معتقدند، سیری منطقی و دیالکتیک می‌داشت، باید جای این فصل را با فصل گذشته عوض می‌کردیم، بُدَن ، بهتر از ماکیاولی، نمایندهٔ سرآغاز اندیشه‌های نو در سیاست است (قطع نظر از پیش و پس بودن ادوار تاریخی زندگی این دو)، زیرا بُدَن در سرسرای ورودی روزگار نو جای دارد، در حالی که ماکیاولی پیش از او به اتاق پذیرایی رسیده و در صدر مجلس نشسته است. [ولی ]مردم، آثار بُدَن را دیگر نمی‌خوانند، زیرا مطالبش مطول و مکرر است و نوآوریهای او دیگر تازگی خود را از دست داده است و همهٔ موارد مهمی که در نظریات او وجود دارد، با فصاحت و ایجاز بیشتری به وسیلهٔ شخص دیگری گفته شده است. ولی تاریخنگار عقاید [سیاسی] مشکل بتواند موضوعی جالبتر از آثار بُدَن برای تحقیق خود بیابد. بُدَن، چون در میان دو دنیا قرار دارد، نظرگاهش هر دو دنیا را دربر می‌گیرد. از این قرار که وی از طرفی پایه‌های تحقیقات اجتماعی تجربی را با نظریهٔ مربوط به اوضاع اقلیمی خود بنیاد می‌نهد و، از طرفی دیگر، زمامدار خود را به مطالعهٔ علم نجوم و ستاره‌بینی و دیگر معارف قرون وسطایی ترغیب می‌کند؛ از سویی، پیشرو این اندیشهٔ غیرکلیسایی است که حاکمیت را به عنوان قدرت مرکزی حکومت کشور می‌داند و، از سویی دیگر، به مفهوم [دیرین] زمامدار باز می‌گردد و او را نایب خدا و مکلف به اجرای قوانین الاهی بر روی زمین می‌داند.

بدین‌سان یک‌بار دیگر می‌بینیم که‌بُدَن نتوانسته مسئلهٔ حاکمیت را حل کند. ولی، به لحاظی ، دقیقاً همین ناتوانی بُدَن نظریهٔ او را درخشان و جالب‌توجه می‌سازد. زیرا مشکلی که بُدَن با آن دست به گریبان بوده است منحصر به او نیست: آن مشکل یکی از بزرگترین و قطعی‌ترین مسائل تفکرات سیاسی است. ولی این مسئله با نحوهٔ بیان جدید عبارت است از اینکه چگونه می‌توان میان اعمال زور و قدرت (که برای اقدامات مؤثر حکومتی لازم است ) و آزادی و اختیار افرادی که اعضای یک کشورند سازش برقرار ساخت [و حد هر کدام را تعیین کرد]. [به سخن دیگر] از چه راه می‌توان نظام [حکومتی] را با آزادی [فرد] سازش داد. مسئلهٔ [به بیان دیگر] این است که چگونه می‌توان در دنیایی اخلاقی وجود یک دست‌افزار طبیعی و مادی مانند دولت را توجیه کرد یا، به عکس، به چه نحو می‌توان در دنیای نیروهای مادی و طبیعی (که دولت یکی از آنهاست) مکانی برای مقاصد اخلاقی آدمیان یافت. راست است که این مسائل در هیئت فعلیشان برای بُدَن مطرح نبوده است؛ و در واقع نیز در هیچ شکل دیگری هم این مسائل با وضوح کامل به نظر او نمی‌رسیده است. ولی، بااینهمه، دو موضوع است که بُدَن بروشنی تمام دریافته است. اول آنکه، دولت، خواه به عنوان ارادهٔ یک فرد یا به عنوان ارادهٔ افراد بسیار، دست‌افزاری طبیعی است؛ دوم آنکه، یک نظام عقلایی و منطقی در دنیا وجود دارد که بر ارادهٔ آدمیان فائق است و انسان باید ارادهٔ خود را بر آن نظام منطبق سازد.

## فصل چهارم

# تامس هابز
# (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹)

---

### شرح حال

هابز متفکری است که بهتر از همهٔ زندگی‌پردازان خود، جمله آغازین زندگینامهٔ خویش را تقریر کرده است. وی در شرح حال خود می‌نویسد که در سال [نبرد] آرمادای اسپانیا[1] مادر او دو فرزند توأمان به دنیا آورد، یکی هابز و دیگری ترس. حال معلوم نیست که این گفته معنای استعاری دارد یا حقیقتی تاریخی است. محققاً جریان زندگی هابز آن‌گونه که وی خویشتن را ترسو می‌نمایاند (زیرا که این امر با نظریهٔ او دربارهٔ طبیعت انسان مطابقت دارد) حاکی از جبن او نیست. هرچند این موضوع حقیقت دارد که زمانی که جریانات اجتماعی انگلستان در جهت بروز جنگ داخلی پیش می‌رفت، هابز از آن کشور گریخت، ولی این عمل را بیشتر باید ناشی از دوراندیشی وی دانست تا از ترس او. زیرا با آن شهرتی که پس از نخستین نوشته‌هایش به هم رسانیده بود کمتر احتمال می‌رفت که محبوب و مقبول طرفداران پارلمان قرار گیرد. و از سوی دیگر، ایستادگی یگانه و مصممانهٔ (هرچند شاید بکلی نادرست و نامعقول) او در برابر مرجعیت ریاضیات دانشکدهٔ ریاضیات دانشگاه آکسفرد و انجمن سلطنتی انگلستان، و حملات علنی و تندخویانه‌اش بویژه به کلیسای رم و، به طور کلی، حملات سخت و متهورانه‌اش به دین و بسیاری چیزهای دیگر، هیچ‌یک حاکی از این امر نیست که هابز در دفاع از اعتقادات فکری و معنویش هراسی به دل راه داده باشد.

پاره‌ای از شارحان احوال هابز ادعا کرده‌اند که عواملی پیش از تولد که از تهاجم قریب‌الوقوع اسپانیا ناشی می‌شد در تکوین خوی و مسیر زندگی او مؤثر بوده است؛ ولی آنچه بسی بیشتر از این عوامل در این زمینه تأثیر داشته همانا رویدادهای زندگی و کیفیات جوانی و مراحل ابتدایی بلوغ اوست. هابز بعد از آنکه تحصیلات ابتدایی را در مزبری[2] واقع در ویلتشر[3]، زادگاه خود، به پایان رساند به آکسفرد فرستاده شد و هنگامی

1. Spanish Armada 2. Malmesbury 3. Wiltshire

که به آن دانشگاه قدم گذاشت کمتر از پانزده سال داشت. هابز هم مانند بسیاری از فرزانگان زمانه، تعلیمات دانشگاهی را بیهوده و بی‌ثمر یافت. بی‌شک هنگامی که در سالهای بعد، در کتاب لویاتان[۴] خود، دانشگاهها را به نام جایگاه «تکرار سخنرانیهای بی‌ارزش» نکوهش کرد، تصویری از منطق اهل مدرسه و علم ارسطویی که در زمان او مرسوم دانشگاهها بود، در ذهن وی وجود داشته است. ولی شاید هم بتوان گفت که هابز دین خویش را به کمترین مقدار به دانشگاه خود ادا کرده است. یکی از نویسندگان دوران اخیر[۵] کوشیده است نشان دهد که هابز، بیش از آنکه خودش می‌اندیشیده یا دیگران می‌پنداشته‌اند، تحت تأثیر ارسطو قرار داشته است. و هر چند فلسفهٔ قرون وسطایی و همهٔ آثار آن را خوار می‌داشت، به طریقی در منطق، هم به عنوان یک افزار [برای استدلال ] و هم به نشانهٔ اعتمادی به قدرت تفکر عقلانی، بدان‌پایه تبحر یافت که حتی مردی چون توماس آکویناس[۶][واضع الاهیات استدلالی در معارف کلیسایی] را خرسند می‌کرد. در حقیقت، هابز در برابر مکتب تجربی و عقل‌ستیزی[۷]روزگار نو و بویژه برضد فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی و شارح بزرگ آن مکتب، به سود افکار روزگار پیش از آن عصر که به مسخره می‌گیرد، موضعی استوار اختیار می‌کند.

بعد از ترک آکسفرد، هابز معلم خصوصی پسر و وارث ویلیام کوندیش[۸]شد که بعدها به ارل آو دِوُنشر[۹] ملقب گشت. ارتباط مادام‌العمر او با این خانوادهٔ قدرتمند و سرشناس یکی از بزرگترین عواملی بود که بر آیندهٔ او تأثیر عمیق گذاشت، در حقیقت، باید گفت که بدون انگیزه‌ها و امکانهایی که این رابطه برای او به وجود آورد، بی‌شک هابز همچون یک «میلتن خاموش و گمنام» چشم از جهان‌فرو می‌بست. این خانوادهٔ کوندیش بود که او را به افراد برجسته و سرشناسی ــ همچون بن‌جانسن،[۱۰]فرانسیس بیکن و، سپس، کلارندن[۱۱] معرفی کردند و آشناییهای آنها فرصت بزرگی برای هابز فراهم کرد. نیز به وسیلهٔ همین حکما و دانشمندان، با تفکر فلسفی و علمی کشورهای اروپا آشنا شد و دریافت که آن فیزیک قرون وسطایی که هنوز در دانشگاه آکسفرد تدریس می‌شود از اعتبار افتاده استو بدین‌گونه جهان تازه‌ای، که از هر لحاظ برای او تازگی

4. Leviathan 5. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford University Press, 1936). 6. St. Thomas Aquinas 7. Anti - rationalism 8. William Cavendish 9. Earl of Devonshire 10. Ben Jonson 11. Clarendon

داشت، در برابر دیدگانش نمایان شد.

خلاصه آنکه، اگر بپنداریم که صمیمیت و دوستی او با خانوادهٔ کوندیش موجب ترغیب و تقویت مشرب فکری اشراف‌مآبانه و ضددموکراتیک وی شده است، چندان از حقیقت دور نیفتاده‌ایم. ولی در این زمینه نباید زیاده‌روی کنیم؛ زیرا هر چند که هابز طرفدار کامل عیار حکومت فردی است، به‌هیچ‌وجه، با آن معنایی که در انگلستان این اصطلاح دلالت داشته است، سلطنت‌طلب نبوده است. درست است که وی مدتی با سلطنت طلبان نشست و برخاست داشته و حتی هنگامی که پرینس آو ویلز[۱۲] [ولیعهد] در فرانسه به حالت تبعید به سر می‌برده، مدتی معلم ریاضیات وی بوده است. ولی نظرگاه کفرآمیز[۱۳] هابز دربارهٔ دین، بالاتر از قدرت تحمل اطرافیان استوارت بوده است؛ و هنگامی که لویاتان او منتشر شد، مخالفت انگلیسی‌های تبعیدشده و همچنین دربار فرانسه چنان بالا گرفت که وی باز هم خود را ملزم به فرار دید و این بار به انگلستان بازگشت. حقیقت این است که هابز، از لحاظ نظری، مونارشیست [طرفدار حکومت فردی] بوده، و از احساس وفاداری به خاطرهٔ پادشاه «شهید» فارغ نبوده است. هابز بدان علت سلطنت‌طلب بود که، به گمانش، نظام پادشاهی به احتمال غالب می‌توانست حکومتی قدرتمند را با حاکمیت مطلق، که به عقیدهٔ او برای انگلستان لازم بود، در آن کشور مستقر سازد. بنابراین، چون چارلز استوارت[۱۴] وی را معزول کرد و به انگلستان بازگشت، در کمال شگفتی مشاهده کرد که حکومت کرامول انگلستان دقیقاً همان حکومت مطلوب اوست و بسادگی با آن از در آشتی درآمد.

همهٔ اینها طبعاً سبب شد که به هنگام بازگشت خاندان استوارت[۱۵] هابز به عدم وفاداری به سلطنت متهم شود. ولی هابز درصدد پاسخ گفتن به خرده‌گیرانش برآمد و در این کار چنان موفقیت یافت که نظر پادشاه را که از فراست او خوشش می‌آمد (و عادتاً هر وقت هابز را می‌دید می‌گفت «این خرس را باید طعمه داد») چنان جلب کرد که نه تنها دوباره با او بر سر مهر آمد، بلکه مستمری مناسبی هم برای او برقرار کرد.

هنگامی که هابز در سال ۱۶۷۹ در سن نودویک سالگی درگذشت، علاوه بر شهرتی عظیم ــ اگر نگوییم کاملاً غبطه‌آور[۱۶] ــ آثار بسیار زیادی از وی باقی ماند،

12. Prince of Wales 13. atheistical 14. Charles Stuart 15. Restoration

۱۶. نام «هابز» حتی قبل از مرگ او تقریباً با کلمهٔ «ملحد» مترادف شده بود و هر چیز دیگری که جز این دربارهٔ او گفته می‌شد مورد اعتراض قرار می‌گرفت. به طوری که نام وی همان مفهومی را که امروزه ←

آثاری که از ترجمه‌های دوران جوانی او از کتابهای توسیدید[۱۷] شروع می‌شد و سپس از یک رشتهٔ وسیع از مقالات دربارهٔ اشکال مختلف هندسی می‌گذشت و به ترجمهٔ منظوم ایلیاد و ادیسهٔ هومر، که وی در سن هشتادوپنج سالگی به انجام آن همت‌گماشته بود، می‌رسید. هابز دربارهٔ این کار اخیرش گفته است که «آن را بدان علت انجام دادم که [در آن زمان] دیگر کاری برای انجام دادن نداشتم. [ولی] دلیل انتشارش چه بود؟ دلیلش آن بود که فکر کردم آن ترجمه‌های منظوم ممکن است مخالفان مرا از نشان دادن حماقتشان دربارهٔ نوشته‌های جدی‌تر من باز دارد و ایشان را بر آن دارد که برای جلوه دادن خرد و دانش خود به نقد و بررسی اشعارم بپردازند.»[۱۸]

در میان آثار متعدد هابز، مهمترین و برجسته‌ترین اثر او، و یکی از بزرگترین کتابهایی که به قلم یک متفکر انگلیسی نوشته شده است، رسالهٔ وی در نظریهٔ سیاسی است که‌لویاتان نام دارد و در سال ۱۶۵۱ چاپ شد. حال بهتر است که بررسی خود را دربارهٔ این کتاب، با اشارهٔ اجمالی به دو رویداد مهم نیمهٔ اول قرن هفدهم آغاز کنیم که بی‌شک بر همهٔ اروپاییان هوشیار و اندیشه‌ورز تأثیر داشته، ولی بر مشرب فکری هابز و بویژه بر تفکرات وی درباب مسائل سیاسی، اثری عمیق گذاشته است.

نخستین این‌رویدادها تکامل علم طبیعی تازه‌ای بود که در اروپا به همت گالیله و دیگر کسان صورت وقوع یافت. این علم، تصور دیرین پندارآمیز و کیفی مربوط به عالم مادی را به تصوری انتزاعی و صرفاً کمی مبدل می‌کرد که، به موجب آن، ذرات بی‌رنگ و بی‌صدای عالم هستی با دقت ریاضی بر طبق قوانین ساده و قطعی علم‌الحرکات (مکانیک) در جنبشند. هابز یکی از نخستین هواخواهان علم جدید بود. احتمال نمی‌رود که او هیچ‌گاه با گالیله پیوند آشنایی داشته، ولی در طول مدتی که به خواست خودش در پاریس تبعید شده بود، صمیمیت زیادی با پدر مرسن[۱۹] و رقابتی ــ حداقل بنا به تصور خودش ــ با دکارت، دوستی با گاسندی[۲۰] و کامپانلا[۲۱] و اعضای دیگر محفل دکارت پیدا کرد. هرچند به رغم ادعاهای خود هابز مشکل بتوان

کلمهٔ «کمونیست» برای بعضی دارد، به ذهن مردم متبادر می‌ساخت. برای ارجاعات به مطالب جالبتر در شرح اصول و آثار هابز در نوشته‌های معاصران، به کتابهای زیر مراجعه کنید:

John Laird, *Hobbes* (Benn, 1934), pp.247 *ff.* ; Sir Leslie Stephen, *Hobbes* (Macmillan, 1904), pp. 68 - 69.

17. Thucydides 18. Quoted by Laird, op. cit, p.27. 19. Father Mersenne 20. Gassendi 21. Campanella

گفت که او در پیشبرد مرزهای علم فیزیک جدید سهم زیادی داشته است[۲۲]. [از سوی دیگر] اگر بگوییم که تازگی و پهناوری دامنهٔ کلیت فلسفی از تحقیقات متنوع و گستردهٔ او حاصل شده است، سخن به گزاف نگفته‌ایم. وی اصل تبیین ریاضی گالیله را نه تنها برای توضیح و پیش‌بینی حرکت اجسام بزرگ کره‌زمین پذیرفته است، بلکه آن را در مورد همهٔ پدیده‌ها، از کرات بزرگ آسمانی گرفته تا جزئی‌ترین و خردترین حرکات سلولهای مغز آدمی، صادق می‌دانست. بدین ترتیب، آن طرح وسیعی که هابز تصورش را کرده بود و اجرایش را آغاز کرد، در واقع، طرحی فلسفی بود، زیرا دامنهٔ آن کلیات را دربرمی‌گرفت. قصد هابز این بود که با قضایایی مطلق و بنیادی در مورد ماهیت و طبیعت فضا، که هندسهٔ اقلیدسی را شامل می‌شود، کار خود را شروع کند و سپس باگذشتن از برخی قضایای بدیهی و مسلم، نخست به مطالعهٔ خواص و کیفیات اجرام سماوی بپردازد و آنگاه به تحقیق دربارهٔ اجزاءِ متحرک عناصر مختلفی که داری پیچیدگی فزاینده است همت گمارد.

برای پیشبرد این مقصود، می‌بایست فرض کند که هرآنچه وجود دارد جسم است ــ یعنی هرچه موجودیت دارد از اجزائی تشکیل شده است که طبق قوانین قطعی علم‌الحرکات [مکانیک] در حرکتند. در اصل، میان حرکت توپهای بیلیارد که در روی میز بیلیارد با یکدیگر و لبهٔ میز تصادم می‌کنند، و حرکت گیاهان، جانوران، و آدمیان از این نظر هیچ اختلافی وجود ندارد. بنابه نظر هابز، قوانین اصلی حرکت در همه جا و همه چیز مصداق دارد. فقط باید گفت حرکاتی که این قوانین تبیین می‌کنند به نسبتی که اجزاء تشکیل‌دهندهٔ اجسام افزایش یابند پیچیده‌تر می‌گردند. در همه جا تغییراتی که در وضع امور ایجاد می‌شود دارای حرکاتی کاملاً معین و مشخصند و، خواه این حرکت یک عمل آگاهانه و ظاهراً اختیاری یک انسان باشد و خواه بر اثر عکس‌العمل توپهای بیلیارد در یک تصادم ایجاد گردد، به طور کلی به وسیلهٔ رویدادهای قبلی در زمانی که (شاید از لحاظ نظری) قابل پیش‌بینی است، با قطعیت کامل، معین می‌شوند.

گو اینکه انسان بی‌شک دارای پیچیده‌ترین مکانیسم جهان هستی است، هابز نمی‌خواست که طرح جامع تبیین او [از راه قوانین حرکت] به آنچه ما امروز باید روانشناسی فیزیولوژیک بنامیم ختم شود، همان‌گونه که خود فیزیک هم با توجیه حرکت یک عنصر سادهٔ متحرک پایان نمی‌پذیرد. درست همان‌گونه که حرکت یک توپ

۲۲. شاید به استثنای مواردی در زمینهٔ عدسیها.

بیلیارد هنگامی که با توپهای دیگر روی میز بیلیارد حرکت کند تغییر می‌پذیرد و حالتی پیچیده به خود می‌گیرد، حرکت و رفتار یک انسان هم وقتی که در تماس و برخورد با انسانهای دیگر باشد ــ چنانکه همواره در این وضع به سر می‌برد ــ متغیر و پیچیده می‌شود. بنابراین، لازم است که اجتماعات انسانی، یعنی گروههای متشکل از افراد آدمی که واکنش آنها در برابر یکدیگر، مانند توپهای بیلیارد، کاملاً پیرو قوانین مکانیکی محض است، به همان ترتیب که حرکات اشیاء ساده‌تر تحلیل و تبیین می‌شوند مورد مطالعه قرار گیرند. به کوتاه سخن، تبیین رفتار انسان وقتی کامل می‌شود که فرد آدمی به عنوان ماشین پیچیده‌ای در نظر گرفته شود که در کارکرد یک ماشین بسیار بزرگتر، به نام دولت، دارای سهمی معین و کاملاً مشخص است. بدین ترتیب، در نظر هابز، سراسر جهان آشکارا در برابر چشمهای تیزبین دانشمندان قرار دارد؛ و دقیقاً با یک روش می‌توان تمامی آن‌را بررسی کرد، زیرا همهٔ قسمتهای آن، از ساده‌ترین حرکت یک عنصر مجرد گرفته تا کاملترین اجتماع انسانی، از قوانین ساده و اساسی حرکت به طور یکسان پیروی می‌کنند. افزودن این نکته لزوم چندانی ندارد که این اقدام گستاخانه به یک فرجام موفقیت‌آمیز منتهی نشد. بویژه، هابز اصلاً نتوانست نظریهٔ روانشناختی یا نظریهٔ جامعه‌شناختی خود را از قوانین حرکت، که خود مطرح کرده بود، نتیجه بگیرد؛ و بنابراین، چنانکه خواهیم دید، اساس دیگری برای آن نظریه‌ها پیدا کرد. با این حال، چنانکه حتی کم‌دقت ترین خوانندگان آثار او هم می‌توانند متوجه این امر بشوند، آرمان او برای توجیه و تبیین همهٔ امور بر طبق قوانین فیزیک بر اندیشه‌های او و دربارهٔ مسائل اجتماعی اثری ژرف گذاشت.

دومین رویدادی که نفوذی عمیق بر اندیشهٔ هابز گذاشت، وضع خشونت‌آمیز، وحشیگرانه، و خونباری بود که در وضع زندگی و هستی مردم بر اثر جنگ داخلی انگلستان ایجاد شده بود. مطالعهٔ هابز دربارهٔ طبیعت‌آدمی ــ که آن را در طبیعت خود انجام داد، چنانکه صراحتاً اذعان می‌کند، و چنانکه وی یقیناً نمودهای آن را در آن سالهای هراس‌انگیز اغتشاشهای انقلابی ملاحظه کرد ــ وی را به این نتیجه رساند که انسان، حیوانی است که فقط و فقط به دو انگیزه هرکار و جنبشی را انجام می‌دهد و این دو انگیزه عبارتند از: ترس و سود شخصی[۲۳]. هر انگیزهٔ دیگری که ممکن است

23. self - interest

در بادی نظر موجب متمایز ساختن انسان از سایر حیوانات شود، از نظر هابز، به یکی از این دو میل اصلی تحویل می‌شود. برای مثال، ممکن است ذوق مزاح و مطایبه صفت مشخصهٔ انسانی به شمار آید و خنده نشانهٔ دوستی، خوشخویی، و همدمی تلقی شود. در حالی که به نظر هابز این طور نیست. بلکه، به‌عکس، [به عقیدهٔ او] ذوق مزاح در آدمیان «یا معلول عمل ناگهانی از جانب خودشان است که خشنودشان کند یا ملاحظهٔ چیزی بدشکل در دیگری که به مقایسه با آن خویشتن را تحسین کنند. [وانگهی] این ذوق بیشتر متعلق به کسانی است که استعدادهای اندکی را در خویشتن می‌شناسند و ناگزیرند که با ملاحظهٔ نقیصه‌های افراد دیگر خود را از خویشتن راضی نگه‌دارند.»[۲۴]

تنها صفتی که موجب متمایز ساختن انسان از دیگر موجودات می‌شود، استعداد او در تفکر عقلی است؛ ولی داشتن عقل، هرچند امری مهم است، در واقع، تغییری در تصویر [هابز از انسان ] نمی‌دهد، زیرا او عقل را صرفاً وسیله می‌داند: عقل، حیوانی را که از آن بهره‌مند است قادر می‌سازد که از بسیاری چیزهایی که برای او ترس‌آور است بپرهیزد و بسیاری از لذایذ خودخواهانه‌ای را که در صورت بی‌بهره بودن از عقل می‌باید از آنها چشم پوشد به دست آورد. از آن گذشته، این حقیقت که ترس و سود شخصی تنها انگیزه‌هایی هستند که رفتار و کردار آدمی را هدایت می‌کنند، آشکارا بدین معناست که زندگی دشوار و بیرحمانه است. طبیعت واقعی موجودات زنده ــ اعم از انسان و حیوان ــ آنها را وادار به پیکار خشونت‌آمیز و مداوم می‌کند، پیکاری که دو قرن به نام تنازع بقا خوانده شد. زیرا جایی که تضاد مستقیم منافع موجب بروز نبردی سخت نشود، بی‌شک ترس افراد از یکدیگر سبب جنگ خواهد شد.

می‌توانیم این نظر را طبیعت‌گرایی بخوانیم که مقصود از آن انکار هر اختلاف واقعی یا اساسی میان انسان و طبیعت بدون انسان است. ملاحظه می‌شود که هر دو عاملی را که مرور کردیم، هابز را، از راههای گوناگون، به نتیجهٔ بالا می‌رساند، زیرا پیشفرضهای نظریهٔ طبیعی او و نیز واقعیات مربوط به درون‌نگری مستلزم هرگونه صفت مشخصهٔ انسانی و هر نوع منش یگانهٔ بشری است، یعنی آن صفات و منشی که هزیود[۲۵] در دورانهای پیش مورد تأیید قرار داده، آنجا که می‌گوید یک قانون عدالت وجود دارد «که پسر کرونوس[۲۶] برای آدمیان مقرر کرده است. دربارهٔ ماهیان، جانوران، و پرندگان

24. *Leviathan*, Part I, chapter 6 (46). 25. Hesiod 26. Cronos

گفت که باید یکدیگر را بدرند؛ چرا که هیچ‌گونه عدالتی در آنها نیست، ولی او بزرگترین موهبت یعنی عدالت را به انسان ارزانی داشت.»[۲۷] فرد طبیعت‌گرا و فرد مخالف او را که می‌توانیم اومانیست [انسانگرا [۲۸]]بخوانیم، هر دو در این باره همداستانند که میان حیوانات، زندگی کشمکشی است که در آن فقط بقای موفقیت‌آمیز و آن خصوصیاتی که برای بقای نوع لازم است اهمیت دارد. برای حیوانات تنها صفات مهم عبارتند از مکر و نیرو و زور. چنانکه هزیود می‌گوید: عدالت حیوانات «در پنجهٔ آنها قرار دارد.» بدین معنی که، مفهوم عدالت واقعی در جهان حیوانات چیز بی‌معنی و بی‌مصداقی است. حال، آیا یک نظام اخلاقی یعنی یک قانون عدالت وجود دارد که اساساً با قوانین فیزیک متفاوت و خاص آدمیان باشد که باید از آن اطاعت کنند (و بی‌شک اغلب از آن متابعت نمی‌کنند)؟ فرد انسانگرا مدعی است که چنین نظام اخلاقی وجود دارد و دقیقاً همان است که موجب تمایز انسان از سایر مخلوقات طبیعت می‌گردد؛ ولی فرد طبیعت‌گرا، چون معتقد است که انسان هم صرفاً حیوانی بیش نیست، وجود هرگونه نظام اخلاقی را، مانند مورد حیوانات دیگر، برای انسان نیز انکار می‌کند. [از نظر او ]در میان آدمیان، همچون در میان حیوانات دیگر، زور موجد حق است. بنابراین، تنها وسیلهٔ قابل تصور برای رسیدن به هرگونه نظمی در صحنهٔ پرآشوب و منازعه‌آمیز اراده‌های بشری، زور است، زیرا برای حیواناتی که فقط تحت تأثیر دو انگیزهٔ ترس و خواست خودخواهانه قرار دارند، فقط زور کارگر است. بر اساس این تصور از طبیعت انسان است‌که هابز نظریهٔ حکومت خود را طبق یک منطق خشک و عاری از هرگونه احساس انسانی در لویاتان دنبال می‌کند. از این‌رو، با بررسی این نظریه، که اکنون باید دقایق آن را مرور کنیم، ما علاوه بر اینکه با نخستین نظریهٔ‌علمی اجتماعی[۲۹] روبه‌رو

۲۷. عیناً همین فکر تقریباً در کلماتی مشابه به وسیلهٔ امرسن (Emerson) تقریر شده است:

دو قانون جدا از هم وجود دارد
که آشتی ناپذیرند —
یکی برای آدمیان و دیگری برای چیزها؛
قانون دوم سازندهٔ شهرها و ناوهاست،
ولی درنده‌خویی را بر می‌انگیزد،
و آدمی را از سریر پادشاهی به زیر می‌افکند.

28. Humanist 29. scientific social theory

می‌شویم ــ یعنی نظریه‌ای که تصادفاً از دویست سال قبل اثبات‌گرایی[۳۰] اوگوست کنت را پیش‌بینی می‌کند ــ ملاحظه می‌کنیم که این نظریه یکی از کاربردهای همه‌جانبه و متکامل طبیعت‌گرایی صریح و روشن‌بینانه‌ای در زمینهٔ سیاست است

## فلسفهٔ سیاسی

### روش هابز

بر اساس آنچه گذشت، نظریهٔ سیاسی باید بر آگاهی از قوتها و ضعفها، استعدادها و محدودیتهای طبیعت انسان استوار باشد؛ ولی هابز، چنانکه دیدیم، برای به دست آوردن این آگاهی اساسی دربارهٔ انسان، از دو روش مختلف استفاده می‌کند. روش اول که بکرات بیان می‌شود، ولی هرگز به طور کامل به کار نمی‌رود، برنامه روانشناسی فیزیولوژیک است که بر اساس قوانین حرکت استوار است. روش دیگر از این اساس فیزیکی دور می‌شود، و هرچند مفروضات موجبیت[۳۱] کامل و عینیت علمی[۳۲] و دقتی را که قوانین حرکت طبیعتاً مستلزم آن است حفظ می‌کند، از واقعیات مربوط به درون‌نگری آغاز می‌کند. نشانه‌هایی از این دو روش هابز را می‌توان در مقدمهٔ کوتاهی که کتاب لویاتان با آن آغاز می‌شود ملاحظه کرد:[۳۳]

> طبیعت . . . همچون چیزهای دیگر، مورد تقلید صناعت انسان قرار می‌گیرد، بنابراین آدمی می‌تواند یک حیوان مصنوعی [یعنی دولت] را به وجود آورد. زیرا زندگی، چون در آن بنگریم، چیزی جز حرکت اندامها نیست و منشاءِ آن در اصلی درون [آدمی] است؛ چرا نتوانیم گفت که همهٔ دستگاههای خودکار (موتورهایی که خود، خویشتن را به یاری فنرها و چرخها همچون ساعت به جنبش در می‌آورند) حیاتی مصنوعی دارند؟ زیرا قلب چیست، جزفنری؛ و اعصاب، جز سیمهایی؛ ومفاصل، جز چرخهایی که، همچنانکه صانع خواسته است، سراسر

30. positivism  31. Determinism  32. scientific objectivity
33. *Ibid.*, Intro.

«بدن» را به حرکت در می‌آورند؟ این صناعت از این فراتر می‌رود و از آن اثر خردمندانه و بسیار ارجمند، یعنی انسان، تقلید می‌کند. زیرا از برکت این صناعت است که آن **لویاتان** بزرگ به نام **اجتماع سیاسی** یا **دولت** (در لاتین **سیویتاس**[۳۴]) آفریده می‌شود که چیزی جز یک انسان مصنوعی نیست؛ و هرچند قدوقامت و نیرویی بیشتر از انسان طبیعی دارد، غرض از آن حفاظت و دفاع از اوست . . . . . . ضرب‌المثلی که اخیراً از آن بسیار استفادهٔ نادرست شده است می‌گوید حکمت نه از خواندن کتابها، بلکه از مطالعه [در حال] آدمیان به دست می‌آید. در نتیجه، آن کسانی که اغلب دلیل دیگری از فرزانگی خود نمی‌توانند به دست دهند، بسیار خوش دارند که با عیبجوییها و غیبتهای غیردوستانه از یکدیگر، نشان دهند که افکار خود را از مطالعه [در حال] آدمیان به دست آورده‌اند. ولی ضرب‌المثل دیگری که از دیرباز میان آدمیان رواج داشته چنین می‌آموزد که آدمیان می‌توانند براستی، اگر زحمتش را بر خود هموار کنند، از احوال یکدیگر آگاه شوند و آن ضرب‌المثل این است که خودت را بشناس[۳۵]. مقصود از این گفته، برخلاف آنچه اینک معمول است، آن نیست که آدمی رفتار ددمنشانهٔ صاحب‌قدرتان را در برابر زیردستانشان تأیید کند تا مردم فرومایه را برانگیزد که در برابر زیردستانشان رفتاری گستاخانه پیش گیرند، بلکه [منظور از این گفته] آموختن این نکته است که به سبب همانندی اندیشه‌ها و عواطف آدمیزادگان با یکدیگر، هر کس به هنگام اندیشیدن و اظهار عقیده کردن و امید یا بیم داشتن و جز آن، در هر زمینه‌ای در حال خویشتن بنگرد، به مدد آن می‌تواند به اندیشه‌ها و عواطف همهٔ آدمیزادگان دیگر در موارد مشابه پی‌برد . . . و اگرچه ما با [مطالعه] کارهای آدمیان، گاه نیات آنان را کشف می‌کنیم، اگر آن کارها را با کارهای خود مقایسه نکنیم و همهٔ اوضاع و احوالی را که موجب اختلاف در موضوع [اندیشیدن و اظهار عقیده کردن و امید یا بیم داشتن ] می‌شود تشخیص ندهیم، بدان می‌ماند که بخواهیم رمزی را بدون داشتن کلیدش بگشاییم و چه

34. Civitas 35. *Nosce teipsum, Read thy self*

بسا [بدین سبب]، بر اثر اعتماد بیش از حد یا بی‌اعتمادی بیش از حد، بر حسب آنکه خود انسانی خوب یا بد باشیم، فریفته شویم.
هرگز آدمیزاده‌ای نمی‌تواند احوال دیگری را از روی اعمال خودش به‌کمال بشناسد، این‌روش فقط در مورد آشنایانش، که بسیار اند کند، به کار می‌آید. آنکه باید بر ملتی فرمان راند باید با مطالعه در خویشتن، نه این یا آن فرد خاص بلکه انسانیت را مطالعه کند، که هرچند کاری سخت‌تر از فراگرفتن هر زبان یا علمی است، اگر مطالعهٔ خویش را با نظم و تیزهوشی انجام دهد، جز این زحمتی برایش باقی نخواهد ماند که ببیند آیا آنچه از احوال بشریت یافته در [نهاد] خود او نیز به همان‌گونه است یا نه. زیرا این‌گونه آیین به برهان دیگری نیاز ندارد.

## مفهوم طبیعت انسان

نخستین کتاب لویاتان، به موجب این برنامهٔ دوگانهٔ تحقیق روانشناختی، به‌طورکلی به بررسی انسان اختصاص یافته است که، بنابه گفتهٔ هابز، ماده و همچنین سازندهٔ آن انسان مصنوعی، یعنی دولت، است. در نخستین فصول، نظریه‌ای دربارهٔ معرفت[۳۶] از آیینی کاملاً ماشین‌وار دربارهٔ احساس[۳۷] استنتاج می‌شود ــ یعنی از این فرض که احساس باید حرکات اجزاء باشد، زیرا فقط جسم و حرکات آن حقیقت دارد.[۳۸]

علت احساس، جسم خارجی یا شیئی است که آلت حساسهٔ مربوط را متأثر می‌کند، و این تأثیر یا بی‌واسطه مانند چشایی و بساوایی؛ یا با واسطه مانند بینایی، شنوایی، و بویایی است: این تأثیر اشیاءِ خارجی بر جسم انسان به وسیلهٔ اعصاب و سایر الیاف و اغشیهٔ داخل بدن پیوسته به سوی مغز و قلب انتقال می‌یابد و آنگاه مقاومتی یا فشار متقابلی را سبب می‌شود، یا قلب را به کوشش وامی‌دارد تا خود را آزاد کند. این کوشش به لحاظ خارجی بودن، یک امر خارجی به نظر می‌رسد. و

36. a theory of cognition
37. mechanistic doctrine of sensation
38. *Ibid.*, Part I, chapter 1(1-2).

> این تظاهر یا توهّم همان است که مردم آن را حس می‌خوانند . . . همهٔ این کیفیاتی که محسوس نامیده می‌شوند، در اشیائی وجود دارند که آنها را سبب می‌شوند، ولی چون حرکات ماده بیشمارند، آلات حس ما به صورت گوناگون متأثر می‌شوند. این کیفیات برای ما که تحت تأثیر آنها واقع می‌شویم جز حرکات گوناگون چیزی نیستند؛ (زیرا حرکت جز حرکت، چیزی به وجود نمی‌آورد).

بدین ترتیب پدیده‌های گونه‌گون احساس را که از حیث کیفیت با هم متفاوتند می‌توان مانند پدیده‌های مختلفی که در قلمرو فیزیک مورد بررسی قرار می‌گیرد، به‌طور کامل و دقیق به موجب قوانین اساسی حرکت توجیه و تشریح کرد. بر این اساس هابز با نهایت استادی شرحی از قوای شناسندهٔ گوناگون انسان ــ ادراک، تخیل، و حتی خود عقل ــ به دست می‌دهد، به طوری که هر یک از این قوا [در تحلیل غایی] به احساس تحویل می‌شود [یعنی هابز نتیجه می‌گیرد که هر یک از قوای مدرکهٔ انسان از احساس او ناشی می‌شود] و مآلاً فقط به صورت موضوعی از حرکت اجزاء بدن در می‌آید.

## (الف) موجبیت

هابز پس از گذشتن از [بررسی] ادارک به آن جنبه از سرشت آدمی که مربوط به عواطف و تمایلات اوست می‌رسد که در نظریهٔ سیاسی او اهمیت بیشتری دارد. چنانکه می‌توان انتظار داشت، هابز اراده را به عنوان امری کاملاً علّی تلقی می‌کند. [به نظر او ]اراده عبارت از حرکتی است که از حرکات دیگر به هیچ‌وجه متمایز نیست، جز آنکه، وقوع آن یا بعد از یا همزمان با فکر حرکت بعدی که علت آن است صورت می‌گیرد. [۳۹]

> دو نوع حرکت در حیوانات وجود دارد که مخصوص آنهاست: نوع اول حرکت حیاتی[۴۰] نامیده می‌شود؛ و از بدو تولد به وجود می‌آید و تا پایان

39. *Ibid.*, Part I, chapter 6 (38 *ff.*)

40. Vital motion

زندگی ادامه می‌یابد، مانندگردش خون، ضربان قلب، تنفس، گوارش، تغذیه، دفع فضولات، و غیره؛ یعنی حرکاتی که از اندیشه و خیال بی‌نیازند. نوع دیگر، حرکت حیوانی[۴۱] است که حرکت ارادی[۴۲] نیز خوانده می‌شود، مانند راه رفتن، صحبت کردن، حرکت دادن اعضای بدن، که ابتدا اندیشهٔ آن در مغز پدید می‌آید [و آنگاه حرکت واقع می‌شود] . . . راه رفتن، صحبت کردن، و حرکات ارادی دیگر بستگی به یک اندیشهٔ قبلی دارد که مربوط است به کجا، چگونه، چه‌چیز؛ بدیهی است که تخیل، اولین سرمنشاءِ داخلی همه حرکات ارادی است . . . این سرچشمه‌های کوچک حرکات که پیش از آنکه به صورت راه رفتن، صحبت کردن، زدن، و اعمال مشهود دیگر جلوه‌گر شود در درون آدمی وجود دارد، عموماً **کوشش** خوانده می‌شوند.

این کوشش، وقتی در جهت موافق چیزی صورت‌گیرد که علت آن‌است، **اشتها**[۴۳]یا **رغبت**[۴۴] نامیده می‌شود؛ رغبت، لفظی عام است و اشتها اغلب در بیان رغبت به غذا، یعنی گرسنگی و تشنگی، به کار می‌رود. و چون کوشش در جهت مخالف چیزی باشد، عموماً **نفرت**[۴۵]خوانده می‌شود . . .

برخی از رغبتها و نفرتها با انسان زاده می‌شوند، مانند اشتها به غذا و اشتها به دفع و اشتها به آسودگی . . . و اشتهاهای دیگر که تعدادشان زیاد نیست. بقیهٔ آنها، که اشتهاهای چیزهای خاصه است، از تجربه و آزمودن تأثیرات آنها برخود و دیگران ناشی می‌شود . . .

ولی آنچه موضوع اشتها یا رغبت هر انسان باشد، از لحاظ او خوب؛ و آنچه موضوع انزجار و نفرتش باشد، بد خواهد بود؛ و چیزی که مورد تحقیرش باشد،پست و ناچیز شمرده می‌شود. زیرا کلماتی مانند خوب، بد، و قابل تحقیر، هنگام کاربرد، متناسب با فکری است که گویندهٔ آنها در سر دارد . . .

چون احساس، که در واقع در درون ماست، (چنانکه قبلاً گفته‌ام) فقط حرکتی است که به وسیلهٔ عمل اشیاء خارجی پدید می‌آید . . . بنابراین،

41. motion Animal 42. Voluntary motion 43. Appetite 44. Desire
45. Aversion

هنگامی که عمل یک شیء از چشمها، گوشها، و دیگر آلات حس به قلب منتقل شود، اثر واقعی آن چیزی جز حرکت یا کوشش نیست و این حرکت به صورت اشتها به شیء محرک، یا نفرت از آن نمودار می‌شود.

## (ب) ذهنیت ارزشها[۴۶]

هابز در اینجا مدعی موجبیت کامل کردار آدمی است، [به طوری‌که] به اعتقاد او آنچه انتخاب آزادانه یا خودبه‌خود نام دارد، خیالی بیش نیست زیرا می‌توان از اوضاع و احوال قبلی جسمانی و محیطی یک انسان، رفتار آیندهٔ او را پیش‌بینی کرد. گذشته از این، او مدعی ذهنیت کامل ارزشها نیز هست. از این‌رو، داوری هیچ انسانی دربارهٔ ارزشها نمی‌تواند نادرست باشد، زیرا داوری او ــ یعنی «این خوب است» یا «آن بد است» ــ فقط تقریر حرکت مادی اوست در جهت موافق یا مخالف موضوعی که درباره آن داوری می‌کند. این درست نیست که بگوییم ما چیزهایی را که میل می‌کنیم به این دلیل به آنها میل می‌کنیم که بنا به قضاوت ما خوبند، بلکه، برعکس، «خوب» نامی است که بر آن چیزهایی که ما را به سوی خود جذب کنند می‌نهیم (یعنی به چیزهایی که در جهت موافقشان حرکت می‌کنیم). گونهٔ دیگر بیان این موضوع این است که بگوییم صفت خوبی که ما به چیزی نسبت می‌دهیم در ذات آن چیز نیست؛ [بلکه] احساسی است که در خود ما وجود دارد و به وسیلهٔ حرکت اجزاء متشکلهٔ بدن ما ایجاد می‌شود، درست به همان گونه که آن گرما یا رنگی را که احساس یا مشاهده می‌کنیم، با وجود آنکه به نظر می‌رسد در شیئی خارجی است، در واقع در وجود خود ما قرار دارد.

بنابراین، اختلاف نظر دربارهٔ ارزشها، همان اختلاف نظر دربارهٔ سلیقه‌هاست. البته می‌توان انتظار داشت که مردم دربارهٔ اینکه برخی چیزها به نظرشان خوب و برخی چیزها بد آید با هم اختلاف عقیده داشته باشند، ولی این امر فقط بدان علت است که چون جسمشان با هم فرق دارند، در برابر یک چیز واحد، حرکات مختلفی هم در وجود آنها پدید می‌آید. و این اختلافها را می‌توان قبل از وقوع (دست کم از لحاظ نظری) پیش‌بینی کرد، به طوری که اگر ما اطلاعات کافی از جسم عمرو و زید داشته

46. subjectivity of value

باشیم می‌توانیم پیش بینی کنیم که عمرو بستنی شکلاتی را دوست خواهد داشت و آن را خوب خواهد شمرد، در حالی که زید از آن متنفر خواهد بود و آن را بدخواهد دانست.

سرانجام چنین برمی‌آید که نه تنها خوب و بد چیزهای ذهنی‌اند، بلکه خصوصی نیز هستند ــ یعنی چیزهایی را که خوب می‌نامیم، چیزهایی هستند که ما را جذب می‌کنند. هر اندازه من عقیدهٔ استوار داشته باشم که برخی اوقات خیر شخصی خود را فدای خیر دیگری می‌کنم، چنین عقیده‌ای جز خطا و خیال باطل چیز دیگری نیست. گزینش میان اعمال معطوف به خیر شخصی خودم و اعمال معطوف به خیر دیگری (به استثنای موردی که، در تحلیل غایی، خیر شخصی خودم هم تأمین می‌شود) چیز بی‌معنی و ناممکنی است، زیرا فقط آن چیز برای من خوب [و قابل گزینش] است که نظر خودم را جلب کند. [از این‌رو] لزوماً ما همیشه خودخواهیم و براستی هیچ‌گاه نوعدوست نیستیم، زیرا خوب برای هر یک از ما آدمیان فقط آن چیزی‌است که هدف اشتها و رغبتمان قرار گیرد. این مسئله هراندازه که در تحقیق خود پیشتر رویم روشنتر خواهد شد. هابز، در این ضمن، هدفهای بسیاری را برمی‌شمارد که مورد رغبت آدمیان قرار می‌گیرند و نشان می‌دهد که چگونه میل به این هدفها موجب اعتلا یا تضعیف روابط هماهنگ و اجتماعی افراد بشر می‌گردد.[۴۷]

## (ج) علل اختلافها

طبیعت، آدمیان را چه از لحاظ قوای بدنی و چه از نظر استعداهای فکری، مساوی خلق کرده است؛ و گو اینکه برخی اوقات فردی پیدا می‌شود که کاملاً از لحاظ جسمی از دیگران نیرومندتر است یا دارای ذهنی شکافنده‌تر و تیزیاب‌تر از همنوعان خویش است؛ با این حال، چون همهٔ خصوصیات را در کنار هم در نظر گیریم، تفاوتهای آدمیان آنقدر قابل توجه نیست که یکی داعیهٔ برخورداری از امتیازی را داشته باشد و دیگران حق ادعای آن را نداشته باشند. زیرا از لحاظ نیروی

47. *Ibid.*, Part I, chapter 13(110 *ff.*)

بدنی، حتی ضعیفترین افراد، خواه به وسیله توطئه‌چینی و خواه از راه همدستی با افراد دیگری که مانند خود او در خطرند، می‌تواند قوی‌ترین فرد را از پا درآورد.
و در مورد استعدادهای فکری . . . به عقیدهٔ من، برابری فکری افراد بیش از برابری آنها از لحاظ نیروهای بدنی است . . .
از این برابری تواناییها، برابری امیدها برای رسیدن به هدفها و مقصدها ناشی می‌شود. و بنابراین اگر دو تن یک چیز واحد را بخواهند که برخورداری هر دو آنها از آن چیز ناممکن باشد، دشمن یکدیگر خواهند شد؛ و در راه رسیدن به مقصودشان (که اصولاً حفظ و بقایشان، وگاهی اوقات هم فقط حظ نفسشان است) هر یک می‌کوشد دیگری را نابود یا مقهور خود کند . . .
و بر اثر این عدم اعتماد افراد به یکدیگر، هر کس بخواهد خود را ایمن دارد، چنانکه منطق حکم می‌کند، جز پیشدستی بر دیگران چاره‌ای نمی‌بیند؛ یعنی یا از راه زور یا نیرنگ و فریب، تمام کسانی را که بتواند زیر سلطهٔ خود قرار می‌دهد تا جایی که دیگر هیچ قدرتی را چندان بزرگ نبیند که خویشتن را در برابرش در مخاطره احساس کند . . .
و نیز در جایی که چنان قدرتی وجود نداشته باشد که مردم را به هراس افکند آدمیان هیچ‌گونه لذتی از همسایگی و همنشینی یکدیگر احساس نخواهند کرد (بلکه، برعکس، این امر اندوهی فراوان هم برای آنها می‌آفریند). زیرا هر کس می‌اندیشد که همدم و رفیق او باید همان ارزشی را که او برای خود قائل است برای وی قائل شود: و با مشاهدهٔ هر نشانه‌ای از تحقیر دیگران در حق خود طبعاً می‌کوشد تا جایی که جرئت بیابد از تحقیرکنندگان خود غرامت بیشتری بگیرد و دیگران را نیز با این درس عبرت به رعایت حرمت خویش وادارد (و در میان کسانی که هیچ‌گونه قدرت مشترک برای ایجاد آرامش میان خویش ندارند، این جرئت به پایه‌ای می‌رسد که یکدیگر را نابود می‌کنند.)
از این‌رو، در طبیعت انسان می‌توان سه انگیزهٔ اصلی را یافت که مایهٔ کشمکش می‌شوند. نخست رقابت؛ دوم عدم اعتماد؛ سوم شأن و مقام. نخستین برای به‌دست آوردن [سود بیشتر]؛ دومی برای ایمنی [جان

و مال]؛ و سومی برای نام‌آوری و آبرومندی، انسان را وامی‌دارد که به همنوع خود بتازد. انگیزهٔ نخست انسان را بر آن می‌دارد که برای مسلط شدن بر خود اشخاص، و زن و فرزند و احشام آنان، و انگیزهٔ دوم سبب می‌شود که برای دفاع از نفس خویش، زور به‌کار ببرد؛ و انگیزهٔ سوم را موضوعات جزئی تشکیل می‌دهد، یعنی یک سخن، یک لبخند، یک نظر مخالف، یا هر نشانهٔ دیگری که حاکی از خوارشمری باشد موجب بروز خشونت و پیکار می‌گردد، خواه این خواری به طور مستقیم برخود شخص روا داشته شود و خواه به‌طور غیرمستقیم به «خویشاوندان»، «دوستان»، «ملت»، «حرفه»، یا «نامشان».

البته این نیز درست است که سرشت انسان جنبهٔ دیگری هم دارد. برخی از امیال آدمی در جهت ستیز و جنگ نیستند، بلکه رو به سوی صلح و هماهنگی دارند.[۴۸]

میل به «آسایش»[۴۹] و لذات «حسی»[۵۰] انسان را وامی‌دارد که از یک «قدرت» مشترک[۵۱] اطاعت کند، زیرا چنین میلهایی، انسان را از آن امنیتی که می‌تواند ازکار و زحمت خود امید داشته باشد محروم می‌کند.
«ترس از مرگ» و «گزند» هم او را به اطاعت از قدرت مشترک وامی‌دارد؛ و به همین دلیل . . .
میل به «دانش»[۵۲] و «فنون صلح»[۵۳] نیز آدمی را به اطاعت از قدرت مشترک رهنمون می‌شود، زیرا چنین میلی، میل به آسودگی را نیز شامل است و بالمآل انسان را از حفاظت قدرتی غیر از قدرت خویش برخوردار می‌کند.

ولی شکی نیست که بیشتر میلها و خواستهای فطری انسان، حداقل در نظر هابز، در جهت پیکار با همنوعانش است. زیرا حقیقت این است که هر چند «همه بر این امر اتفاق نظر دارند که صلح خوب است»[۵۴] خودخواهی اساسی و بنیادی انسان

48. *Ibid.*, part I, chapter 11(86 - 87). 49. Ease 50. sensual Delight 51. common Power 52. Knowledge 53. Arts of Peace 54. *Ibid.* Part I, chapter 15(146).

سبب می‌شود که میل به قدرت در وجود او پدید آید و این با میل او به صلح و امنیت ناسازگار است.[۵۵]

> به نظر من تمایل عمومی آدمیان در درجه اول خواهشی است دائم و بی‌آرام برای قدرت هرچه بیشتر و این میل فقط با مرگ فرو می‌نشیند. و علت این تمایل همیشه آن نیست که بشر امیدوار است که به لذاتی بیش از آنچه از پیش بدان رسیده است دست یابد، یا آنکه به یک قدرت متعادل قناعت نمی‌ورزد، بلکه سبب آن‌است که نمی‌تواند یقین داشته باشد که آن قدرت و افزار زندگی را که هم اکنون در دسترس خود دارد، بدون تحصیل قدرت بیشتر، برای خویشتن محفوظ خواهد داشت.

این نکته درخور تأمل است که این میل ، «میل دائم و بی‌آرام برای کسب قدرت»، منحصر به معدودی افراد جاه‌طلب نیست، بلکه به حکم ضرورت در همه کس هست، حتی آنان هم که فقط به حفظ آنچه دارند خرسندند. از این‌رو هر فضیلت دیگری که بتواند، به‌احتمال، برای لذتی که به بار می‌آورد مطلوب انسان واقع شود ــ از قبیل دانش و هنر و فراغت و آسایش ــ تحت‌الشعاع نیاز وی به قدرت قرار می‌گیرد و تنها معیار ارزیابی و سنجش آن فضایل، میزان قدرتی است که برای دارندهٔ آن فضایل تأمین می‌کند.[۵۶]

> **قدرت** هر انسان (به‌طورکلی) عبارت است از افزار موجود او برای احراز «خیر»ی آشکار در آینده. و آن قدرت یا فطری[۵۷]است یا سببی.[۵۸] قدرت طبیعی[۵۹][یا فطری ]برجسته‌ترین موهبت جسمانی و عقلانی انسان است: همچون نیرومندی، زیبایی، دوراندیشی، صناعت، سخنوری، آزادمنشی، و اصالت. قدرت سببی عبارت از آن فضایلی است که یا از راه قدرت فطری یا به یاری بخت، برای کسب قدرت بیشتر، حاصل می‌شوند: مانند ثروت، شهرت، دوستان، وکار پنهانی خداوند که آدمی آن را «نیکبختی » می‌خواند. از آنجا که ماهیت قدرت مانند شهرت است،

55. *Ibid.*, Part I, chapter 11 (85 - 86). 56. *Ibid.*, PartI, chapter 10(74 *ff.*). 57. Original 58. Instrumental 59. Natural Power

هر چه بیشتر جریان یابد، بر میزانش افزوده می‌شود؛ یا همچون حرکت اجرام سنگین است که هرچه مسافت بیشتری را بپیمایند سرعتشان بیشتر می‌گردد . . .

قدر یا **ارزش** هر آدمیزاده‌ای، مانند چیزهای دیگر، در «بهایی» است که دیگران در برابر استفاده از آن به او می‌پردازند؛ و بنابراین آدمی دارای ارزش مطلق نیست؛ بلکه ارزش او به نیاز و داوری افراد دیگر بستگی دارد. فرمانده لایق نظامی در زمانی که جنگ جریان دارد یا در شرف وقوع است دارای قیمت بسیار است؛ ولی در زمان صلح، چنین نیست. قاضی دانشمند و پاکدامن، در زمان صلح [از آن فرمانده] ارزشش بسیار بیشتر است؛ ولی در زمان جنگ این‌طور نیست. و قیمت انسان هم، مانند همه چیزهای دیگر، به وسیلهٔ خود او معلوم نمی‌شود، بلکه این خریدار است که باید بهای او را معین سازد. ممکن است شخصی بالاترین ارزش ممکن را برای خود قائل شود (چنانکه اکثر افراد این‌گونه‌اند) ولی ارزش واقعی او بیش از آنچه دیگران ارزیابی می‌کنند نیست.

تجلی ارزشی که ما بر یکدیگر می‌نهیم همان چیزی‌است که معمولاً «احترام گذاشتن» یا «بی‌حرمتی کردن» نامیده می‌شود. ارج بسیار بر یک تن نهادن، احترام گذاشتن به اوست و ارج کم نهادن، بی‌حرمتی کردن به اوست، ولی در این مورد مفاهیم والایی و پستی را باید در قیاس با اندازه ارجی که هر کس برای خویشتن قائل است درک کرد . . .

و نیز اینکه عملی (هر چند سترگ و دشوار باشد و، در نتیجه، نشانه‌ای از قدرت بسیار دانسته شود) عادلانه یا ظالمانه به‌شمار آید، توفیری در احترام ندارد: زیرا احترام فقط بر عقیده [دیگران] به قدرت شخص استوار است.

## وضع طبیعی[60]

اگر آدمی دارای این‌گونه سرشت است، بنابراین در جایی که غرایز، خواستها، تمایلات

60. state of nature

طبیعی او از هرگونه قیدی فارغ باشند و آزادانه بتوانند به هر ترتیب که می‌خواهند خود را ارضا کنند، زندگی بشر چگونه خواهد بود؟[۶۱]

> اکنون آشکار است که در زمانی که یک قدرت مشترک وجود نداشته باشد که آدمیان از آن حساب برند، مردم در حالتی زندگی می‌کنند که حالت جنگ خوانده می‌شود، و در چنین وضعی جنگ همه برضد همه پدید خواهد آمد . . .
> بنابراین آنچه بر زمان جنگ مترتب است، یعنی زمانی که همگان دشمن یکدیگرند، مترتب بر زمانی است که در آن افراد غیر از آنچه قدرت شخصی و قوهٔ ابداع ایشان فراهم می‌آورد، وسیله دیگری برای ایمنی خویش نداشته باشند. در چنین وضعی محلی برای صناعت وجود ندارد؛ زیرا ثمرهٔ آن نامعلوم است و، در نتیجه، هیچ فرهنگی هم روی زمین پدید نمی‌آید؛ انسان از قدرت بحری محروم خواهد بود و نمی‌تواند از کالاهایی که از راه دریا وارد می‌شود استفاده کند؛ از ساختمانهای مجهز و راحت بی‌بهره خواهد بود؛ وسایط نقلیه در اختیار نخواهد داشت و برای انتقال چیزها به نیرویی بسیار بیشتر نیازمند خواهد بود؛ هیچ‌گونه دانشی دربارهٔ سطح زمین به دست نخواهد آورد؛ ازگذشت زمان ناآگاه خواهد ماند؛ نه هنری وجود خواهد داشت و نه کتابی، و نه اجتماعی؛ و بدتر از همه، هراس دائم از خطر مرگی خشونت‌آمیز همواره در دل او خواهد بود؛ و زندگی آدمی تنها و مسکنت‌بار و ددمنشانه و کوتاه خواهد بود.

پیش از آنکه بتوانیم تحقیق خود را دنبال کنیم، باید بپرسیم که غرض هابز از وضع طبیعی، که شرحش در بالا گذشت، چیست؛ یعنی آن وضعی که، به نظر هابز، آدمیان در صورتی که یک قدرت حاکم بالای سرشان نباشد دارا خواهند بود. آیا منظور هابز این است که آدمیان در زمانی که هیچ نوع حکومت یا جامعه‌ای وجود نداشته است، در یک چنین وضعی به‌سر می‌برده‌اند؟ اگر او چنین منظوری داشته باشد، همان‌گونه

61. *Ibid.* Part I, chapter 13(112 - 113).

که بسیاری معتقدند، در اشتباه محض بوده است، زیرا هر اندازه که در تاریخ بشر به عقب بازگردیم، می‌توانیم شواهدی را از زندگی اجتماعی و اشتراکی انسانها باز یابیم.

لکن حقیقت امر بیشتر این می‌تواند باشد که هابز این نکته را چندان مهم تلقی نکرده است، زیرا برای او مسئلهٔ واقعیت تاریخی وضع طبیعی اهمیت زیادی ندارد. بنابراین از سخن خرده‌گیران در این باب نگرانی چندانی به دل راه نمی‌دهد، زیرا این مسئله که آیا هیچ اتفاق افتاده است که بشر در طول تاریخ خود بدون قدرت حاکم بوده باشد یا نه، به این مسئله که اگر قدرت حاکم وجود نداشته باشد زندگی انسان چگونه خواهد بود، هیچ‌گونه ربطی ندارد، درست همان‌گونه که این موضوع که آیا من تا به حال بیمار شده‌ام یا نه، به این موضوع که اگر بیمار شوم چه حالتی پیدا خواهم کرد، هیچ ارتباطی ندارد. این واقعیت که مردم هیچ‌گاه در وضع طبیعی نبوده‌اند ــ البته اگر آن را واقعیت فرض کنیم ــ نمی‌تواند اعتبار این عقیدهٔ هابز را که زندگی بشر بدون وجود یک قدرت حاکم «تنها، مسکنت‌بار، ددمنشانه، و کوتاه» خواهد بود زایل کند، ولی اگر این موضوع حقیقت داشته باشد که بشر در زمانی در چنین وضعی به سر برده است فقط می‌تواند به عنوان یک دلیل اضافی، نظر هابز را بیشتر تأیید کند، در حالی که، در واقع، در این مورد به شواهد [تاریخی] نیازی نیست. زیرا در شیوه تفکر هابز، در این مورد که زندگی بدون وجود یک حاکم پر اقتدار، تیره و نکبت‌بار خواهد بود، به هیچ‌گونه گواهی [مبنی بر وجود مرحله‌ای به نام وضع طبیعی در تاریخ بشر] احتیاجی نیست. زیرا همهٔ شواهد تاریخی حاکی از این است که هر چه حاکم ضعیفتر گردد، سیهروزی بیشتری گریبانگیر اتباع او می‌شود، هابز این موضوع را اساس منطق خود قرار می‌دهد و می‌گوید در شرایط نهایی، یعنی در اجتماعی که یکسره فاقد هرگونه قدرت حاکمه‌ای باشد، زندگی حقیقتاً بسیار مصیبت‌بار خواهد بود.[۶۲] و اگر موضوع روابط ملتها را در نظر آوریم که، بنا به تعریف، هیچ‌گونه حاکم اعظم [و مشترکی] بر آنها حاکمیت ندارد، آنگاه قضیه‌ای که هابز طرح کرده است یکسر به اثبات خواهد رسید. یعنی ملتها به علت آنکه هیچ حاکمی وجود ندارد که قدرت استقرار نظم را میان آنها

۶۲. هابز در این مورد خاطرنشان می‌سازد که مردمان وحشی بسیاری از نقاط امریکا نمونه آدمیانی‌اند که در وضع طبیعی به‌سر می‌برند، زیرا، به‌استثنای حکومت برخی از خانواده‌های کوچک، آنان به‌طور کلی فاقد حکومتند. اگر همان‌گونه که پیشتر بیان شد، بگوییم که آنها به شیوه‌ای ددمنشانه زندگی می‌کنند، چندان نابحق نگفته‌ایم.

داشته باشد، همواره با یکدیگر در حال جنگ به‌سر می‌برند؛ و بنابراین زندگی یک ملت جز در وضعی که نیرومند و پر قدرت باشد، مسکنت بار و کوتاه خواهد بود.[۶۳]

> هرچند هیچ زمانی نبوده است که تک‌تک افراد، برضد یکدیگر، در حالت جنگ باشند، در همهٔ دورانهای تاریخ، «پادشاهان» و «آنان که قدرت حاکمیت را در اختیار داشته‌اند»، به خاطر استقلالشان همواره نسبت به یکدیگر حسادت ورزیده‌اند، و [در برابر هم] در وضع و حالت گلادیاتورها بوده‌اند؛ پیوسته سلاحشان را در برابر هم گرفته‌اند و چشمانشان را بر یکدیگر دوخته‌اند؛ یعنی دژها، پادگانها، و توپهایشان در مرز قلمرو سلطنتشان قرار داشته، و جاسوسانشان به‌طور دائم متوجه اوضاع همسایگان بوده‌اند؛ و این حالت همانا وضع جنگ است.

بدین ترتیب وضع طبیعی، چنانکه هابز آن‌را تصور می‌کند، وضعی واقعی است؛ زیرا هرچند که شاید هیچ‌گاه آن شرایط نهایی پدیدار نشود، هر اجتماع یا ملتی که تاکنون وجود داشته است، به هر میزان که حاکم واقعی آن فاقد قدرت فرمانروایی کامل در برابر اتباعش بوده، کم و بیش ماهیت وضع طبیعی را داشته است. و به هر تقدیر، منظور اصلی هابز از اینکه طبیعت انسان به گونه‌ای‌است که بدون وجود یک حاکم کاملاً مقتدر، زندگیش مصیبت‌بار و بی‌ارزش خواهد بود، به طور کلی هیچ‌گونه ارتباطی به واقعیت تاریخی وضع طبیعی ندارد. ممکن است عقیدهٔ هابز در این باره نادرست باشد، ولی نمی‌توان از راه انکار وجود وضع طبیعی، نادرستی عقیده وی را به اثبات رساند.[۶۴]

به کوتاه سخن، منظور اصلی هابز در این باره فقط این است که هر چند آدمی بی‌شک خواهان صلح است، ترس او از دیگران ، اشتیاق او به حفظ آنچه در اختیار دارد، تمایل خودخواهانه و حریصانه او برای تحصیل چیزهای بیشتر، یعنی رغبتها و نفرتهای اصلی، وی را بر آن می‌دارد که همواره با همسایگان خود در ستیز باشد. چنانکه پیشتر گفته شد، جز ملاحظهٔ منافع شخصی ، چیز دیگری نمی‌تواند انگیزهٔ رفتار آدمی باشد؛ و حتی اگر عقل و منطق، کوته‌بینی او را در این اعمال رقابت‌آمیز

63. *Ibid.*, Part I, chapter 13(115).

۶۴. برای ملاحظهٔ بحث مربوط به وضع طبیعی از نظر لاک، نک: فصل آیندهٔ کتاب حاضر.

به وی بنمایاند، و حتی اگر آدمی درک کند که بهترین راه تأمین منافع شخصی او، همکاری و تعاون با همنوعانش است، باز هم برای او فایده‌ای نخواهد داشت. زیرا عقل انسان، در تحلیل غایی، بنده و خدمتگزار شهوات اوست. و چون عقل آدمی متکی به شهوات اوست، تنها وظیفه‌اش این است که به وسیلهٔ جستجوی عواملی که می‌توانند آن شهوات را ارضا کنند، در خدمت انسان قرار گیرد. بنابراین اگر آدمی به عقل و منطق خود متوسل گردد، تنها بدان منظور است که بتواند به نحوی بهتر از دیگران بهره‌کشی کند، حتی اگر بداند که [در دید نهایی ] با این عمل، خود و آنها را به مصیبت و بلا گرفتار خواهد کرد.

تنها و تنها یک چیز است که می‌تواند آن شهوات را به زیر قید درآورد. و آن مسلماً عقل نیست، بلکه چیزی‌است که آن شهوات به درکش قادرند و آن زور است. اگر بخواهیم شهوات را هدایت کنیم، باید با آنها به زبان خودشان سخن گوییم، یعنی به زبان ترس و سودجویی. اگر بخواهیم که به ستیزه‌جویی و رقابت بشر که حاصل بی‌اعتمادی و امیال خودخواهانه است پایان بخشیم، باید به همان بی‌اعتمادی و امیال خودخواهانه توسل جوییم، نه آنکه دست به دامن عقل و منطق شعور و مهربانی و نیکخواهی شویم که انگیزه‌های ادعا شده، ولی عاری از حقیقت، رفتار انسانند. خلاصه آنکه، باید کاری کنیم که انسان، یا بر اثر ترس از مکافات یا میل سودجویی، ترجیح دهد که دست از رقابت بردارد و زندگی خود را با زندگیهای افراد دیگر هماهنگ سازد. یعنی باید به ترتیبی حکومتی توانا و مقتدر بنیاد کنیم که بتواند کسانی را که از قوانین سرپیچی می‌کنند بترساند و به آنها که مطیع عرف و قانون اجتماعند، پاداشی نمایان دهد. در اینجا منطق هابز، در حالت کلی، هم قوی و هم متقاعد کننده به نظر می‌رسد. ولی چون بررسی دقیقتری از آن به عمل آید، نقیصه‌های مهمش جلوه‌گر خواهد شد.

## قوانین طبیعی

بحث هابز در این باره دارای دو قسمت است که باید آنها را با وضوح کامل از هم باز شناسیم. نخستین قسمت این عقیده است که با پیروی از برخی قواعد (که هابز آنها را «قوانین طبیعی» می‌نامد) آدمیان می‌توانند در صلح و هماهنگی در کنار هم زندگی کنند؛ قسمت دوم این‌است که چون ما بیش از آن افراط‌کار و کوته‌بینیم که از

قوانینی که خود اراده کرده‌ایم پیروی کنیم، به قدرت حاکم پر اقتدار نیازمندیم که آن قوانین را بزور بر ما تحمیل کند. با وجود آنکه این دو قسمت را خود هابز بصراحت از هم متمایز نمی‌کند، در بحث او این دو قسمت منطقاً از هم جدا هستند. ممکن است یکی از این دو قسمت درست و دیگری نادرست باشد، ولی باید یادآور شد که استنتاج هابز مبنی بر ضرورت یک قدرت حاکم مطلقاً مقتدر فقط در صورتی درست درمی‌آید که هر دو قسمت درست باشد. [لیکن] در حقیقت، ملاحظه می‌کنیم که بدان معنی که هابز این موضوع را تصور می‌کند، هیچ‌یک از آن دو قسمت درست نیست، بنابراین استنتاج او هم درست در نمی‌آید. حتی اگر ارزیابی او را از طبیعت انسان قبول کنیم، باز هم استنتاج او درست نخواهد بود، چه رسد به آن که نظر او را نسبت به سرشت و انگیزه‌های آدمی، همچون نظری یکطرفه و مبالغه‌آمیز مردود شماریم که، در این صورت، استنتاج او یکسره بی‌اساس خواهد شد.[۶۵]

> **حق طبیعی**، که نویسندگان عموماً آن را *Jus Naturale* می‌خوانند، اختیاری است که هر انسانی داراست و به موجب آن می‌تواند از قدرتش برای حفظ طبیعت خویش، یعنی حیات خود، به‌دلخواه استفاده کند؛ و مآلاً هر کاری را که بنا به داوری و خرد خویش، بهترین وسیله برای رسیدن به این مقصود است انجام دهد . . .
>
> **قانون طبیعت** (*Lex Naturalis*) عبارت از «اصل» یا «قاعدهٔ» عام است که «عقل» آن را کشف کرده است و، به موجب آن، انسان از هر کاری که سبب تباهی حیات او شود یا وسیلهٔ بقا را از او بگیرد؛ و نیز از کوتاهی در رفع آنچه برای وجود او مضر است منع شده است. هر چند آنان‌که در این باره سخن می‌گویند، معمولاً *jus* و *lex*، [یا] حق و قانون، را با هم اشتباه می‌کنند، این دو را باید از هم باز شناخت؛ زیرا حق عبارت از آزادی در انجام دادن یا خودداری از انجام دادن کاری است؛ در حالی که قانون، آدمی را به عملی خاص مقید می‌سازد: به طوری‌که قانون و حق همان‌قدر از هم متفاوتند که «تعهد» و «آزادی»؛ دو چیزی که در یک امر واحد با هم سازگار نیستند.

65. *Ibid.*, Part I, chapter 14 - 15 (116 *ff.*).

و چون وضع انسان (چنانکه در فصل قبل بیان شد) وضع جنگ همه بر ضد همه است؛ که در آن حالت هرکسی زیر حکومت عقل خود قرار دارد؛ و از انجام هرکاری که نتواند در حفظ حیات او در برابر دشمنانش به وی یاری رساند، خودداری می‌کند؛ بنابراین، در چنین وضعی، همهٔ افراد نسبت به همهٔ چیزها حتی نسبت به جسم یکدیگر، دارای حقی هستند. و در نتیجه، تا وقتی که این حق طبیعی افراد نسبت به یکدیگر وجود داشته باشد، برای هیچ‌کس (هر اندازه هم که نیرومند و عاقل باشد) امنیتی وجود نخواهد داشت، و مردم نمی‌توانند، چنانکه طبیعت به آنها اجازهٔ زیستن داده است، حیات خود را در طول زمان حفظ کنند. و، در نتیجه، این اصل یا قاعدهٔ عمومی عقل می‌گوید:هر انسانی باید تا آنجا که امید رسیدن به صلح را داشته باشد در راه تأمین آن بکوشد؛ و وقتی نتواند آن را به دست آورد، مجاز است که همهٔ امکانات و چاره‌های جنگ را دنبال کند و بدانها توسل جوید. فرع اول این قاعده، شامل قانون اول و اساسی طبیعت است، که آدمی را به طلب صلح و تعقیب آن می‌خواند. فرع دوم، که خلاصهٔ آن «حق طبیعی» است، می‌گوید ما با همهٔ وسایل می‌توانیم از خود دفاع کنیم.

از این قانون اساسی طبیعت، که آدمیان را به کوششی در راه صلح حکم می‌دهد، این قانون دوم مشتق می‌شود، که عبارت است از: هر کس باید، در صورتی که دیگران حاضر باشند، تا آنجا که فکر می‌کند برای حفظ صلح و دفاع از خویشتن لازم است، به چشمپوشی از حق خود بر همه چیز رضایت دهد، و در برابر دیگران به آن اندازه اختیار بسنده کند که میل دارد دیگران در برابر او داشته باشند.

حق هر فرد، یا به وسیله «چشمپوشی»[66] او از آن؛ یا به وسیله «انتقال»[67] آن به دیگری، از صاحبش سلب می‌شود. **چشم‌پوشیدن** از یک حق به هنگامی است که برای صاحب حق مهم نباشد که بعداً آن حق عاید چه کسی می‌شود. **انتقال دادن** حق به هنگامی است که صاحب حق می‌خواهد شخص معینی از حق او استفاده کند. و هرگاه کسی، یا به وسیلهٔ چشم پوشیدن یا از طریق انتقال دادن، حقی را از خود سلب

66. Renouncing 67. Transferring

کند، **مکلف** یا **مقید** می‌شود که اشخاصی را که آن حق را تحصیل می‌کنند، در برخورداری از مزایای آن ممانعت نکند؛ یعنی او باید، و موظف است که عمل دلخواه خود را بیهوده نگرداند: و چنین منعی که غیرحقانی است، زیرا حق قبلاً مورد چشمپوشی و انتقال قرار گرفته، **ظلم**[۶۸] و **گزند**[۶۹] به‌شمار می‌رود. بدین‌سان گزند یا ظلم در مرافعات دنیوی شبیه به آن چیزی است که در مناقشات اهل علم، عمل لغو و باطل[۷۰] نام دارد. زیرا همان‌طور که عمل لغو و باطل عملی است که ناقض قصد و ارادهٔ نخستین عامل آن باشد، در جهان نیز ظلم و گزند عبارت از انجام دادن عکس عملی است که [عاملش] از روی میل به آن اقدام کرده است . . .

هرگاه انسانی «حق» خود را [به کس دیگری ]«انتقال دهد» یا از آن «چشم پوشد» این کار را یا بدان منظور انجام داده است که متقابلاً حقی به او منتقل شود، یا به امید دیگری به این عمل دست زده است. زیرا این یک عمل دلخواه[۷۱]است، و هدف اعمال دلخواهانهٔ هرکس، خیری است برای خود او. بنابراین برخی حقوق وجود دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند با هیچ کلمه یا نشانهٔ دیگری، آن‌را از خود سلب کند یا به دیگری انتقال دهد. مثلاً نخستین حقی که شخص نمی‌تواند از خود سلب کند، حق مقاومت در برابر کسانی است که با زور بر وی بتازند تا نابودش کنند؛ زیرا به هیچ‌وجه غرض آن کس [که آن حق را از خود سلب می‌کند] نمی‌تواند خیر شخصی خود باشد. همین سخن را می‌توان دربارهٔ «زخم زدن» و به «زنجیر کشیدن» و «زندانی کردن» گفت؛ هم بدان دلیل که بر این‌گونه شکیبایی ــ و نیز شکیبایی در برابر زخم خوردن و به زندان درآمدن ــ فایده‌ای متصور نیست، و هم به جهت آنکه وقتی کسانی برضد ما به زور متوسل شوند، نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که آیا قصد هلاک ما را دارند یا نه. و سرانجام آن انگیزه و غایتی که این چشمپوشی یا انتقال حق از برای آن صورت می‌گیرد، چیزی نیست جز امنیت خود شخص و زندگی وی و وسایل حفظ آن زندگی تا جایی که از آنها خسته نشود. و

68. Injustice 69. Injury 70. Absurdity 71. voluntary

بنابراین اگر شخصی به وسیله کلمات، یا نشانه‌های دیگر، خود را از این غایت مطلوب، که به وسیله آن کلمات و نشانه‌ها بیان می‌شود، محروم سازد، نباید چنین پنداشت که او چنین منظوری داشته یا اراده‌اش بر این امر قرار گرفته است، بلکه باید این‌گونه فرض کرد که او از آن معانی و مفاهیمی که آن نشانه‌ها و کلمات دلالت دارند، غافل بوده است.
مردم انتقال متقابل حق را **قرارداد**[۷۲] می‌نامند . . .
وقتی که انتقال حق به‌طور متقابل نباشد، و یک طرف به امید جلب دوستی، یا خدمت شخص دیگر یا دوستانش؛ یا به امید کسب شهرت خیرخواهی یا بزرگواری؛ یا انگیزهٔ رحم و دلسوزی؛ یا به امید اجر اخروی، حقش را به دیگری انتقال دهد نباید آن را یک «قرارداد» دانست، بلکه عمل او **بخشش**[۷۳]، یا **هبهٔ بلاعوض**[۷۴]، یا **مرحمت**[۷۵] است و این کلمات همه بر یک معنی دلالت دارند.
نشانه‌های «قرارداد» یاصریحند یاضمنی. نشانهٔ صریح وقتی است که از گفتار دو طرف همان معانی معمولشان مستفاد شود: و این گفتار یا در زمان حال بیان می‌شود یا در زمان گذشته؛ مانند من می‌دهم، من واگذار می‌کنم، من داده‌ام، من واگذار کرده‌ام، من اراده می‌کنم که این متعلق به شما باشد؛ یا در زمان آینده است؛ مانند من خواهم داد، من واگذار خواهم کرد، یعنی گفتاری که **وعده**[۷۶] نامیده می‌شود . . .
نیروی کلمات، چون . . . ضعیفتر از آنند که آدمیان را وادار به اجرای پیمانهایشان[۷۷] کنند، در طبیعت انسانها دو انگیزه است که می‌تواند ضمانت اجرای پیمانها را قوی‌تر سازد. یکی ترسی است که بر اثر پیمان‌شکنی به ایشان دست دهد؛ و دیگری [نشان دادن] بزرگی و غرورشان است در اینکه نیازی به شکستن عهد خود ندارند، این انگیزهٔ دوم که [در حقیقت] نوعی جوانمردی است، به‌قدری کمیاب است که نمی‌توان بر آن اعتماد کرد، بویژه هنگامی که انسان در تعقیب ثروت، [قدرت ]فرماندهی، یا لذات جسمانی باشد؛ که بزرگترین قسمت [شخصیت] نوع بشر است. ترس عاطفه‌ای است که باید آن‌را مهم

72. Contract 73. Gift 74. Free - Gift 75. Grace 76. Promise
77. Covenants

دانست و ممکن است دو متعلق عمومی داشته باشد: یکی قدرت ارواح نادیدنی ، و دیگری قدرت کسانی که به وسیلهٔ آن بر ما گزندی برسانند. از این دو گونه‌ترس، هرچند که ترس نخستین دارای قدرت بیشتری است، ترس دوم، عموماً ترسی گرانتر است. ترس گونهٔ نخست که در همهٔ افراد بشر وجود دارد، «دین» اوست: که از زمان پیش از [تشکیل] اجتماع مدنی، در طبیعت آدمی جای داشته است. ترس دوم این‌گونه نبوده است؛ و دست کم آنقدر قدرت نداشته که آدمیان را به وعده‌هایشان وفادار نگه دارد؛ زیرا در وضع صرفاً طبیعی، نابرابری قدرت مشهود نیست و این نابرابری فقط بر اثر جنگ نمایان می‌شود. بنابراین پیش از [تشکیل ]«اجتماع مدنی[۷۸]»، یا در دوران فترت آن به علت وقوع جنگ، چیزی جز ترس از قدرتی نامرئی، که همهٔ مردم آن را به عنوان خدای خود بپرستند و از آن همچون کسی که آنها را در برابر عهدشکنی‌شان کیفر می‌دهد بترسند، وجود ندارد تا بتواند در برابر وسوسه‌هایی همچون «آزمندی»[۷۹]و «جاه‌طلبی» [۸۰]و «شهوات»[۸۱]یا امیال نیرومند دیگر، ضمانت اجرایی پیمان صلحی را که همگان بر سر آن توافق کرده‌اند به دست دهد. از این‌رو در میان دو تن که تابع قدرت مدنی نباشند، تنها کاری که می‌توان کرد آن‌است که آنان‌را در برابر یکدیگر به خدایی که از آن می‌ترسند سوگند داد: و «سوگند»[۸۲]یا قسم نوعی از کلام است که بر وعده‌ای منضم شود؛ و به موجب آن، وعده‌دهنده اعلام دارد که در صورت قصور از اجرای امری، از رحمت ایزدی محروم بماند یا خدا را به انتقام از خویش فرا خواند. سوگند در عصر کفر چنین بود: همان‌گونه که من حیوان را می‌کشم، ژوپیتر مرا هلاک سازد. قسم نزد ما چنین است: من چنین و چنان خواهم کرد اگر خدا یاریم کند. و این سوگند با مناسک[۸۳]و تشریفاتی[۸۴] که در دین هر کس معمول است همراه می‌گردد تا ترس از پیمان شکنی گرانتر باشد.

از این‌رو به نظر می‌رسد که سوگند اگر بر اساس دین یا مناسک شخصی

78. Civil Society 79. Avarice 80. Ambition 81. Lust 82. Oath
83. Rites 84. Ceremonies

که آن را ایراد می‌کند نباشد، سوگندی عبث و بیهوده است، و اصلاً سوگند به حساب نمی‌آید؛ و اگر ایرادکنندهٔ سوگند به خدا معتقد نباشد، سوگند او اثری نخواهد داشت. زیرا هر چند که آدمیان گاهی، از روی ترس یا چاپلوسی، به سلاطین خود سوگند می‌خورند، به طور ضمنی منظورشان این است که برای سلطان خود ارج الاهی قائلند. و بی‌جهت به خداوند سوگند خوردن، چیزی جز بی‌حرمتی به نام او نیست؛ و قسم خوردن به چیزهای دیگر، چنانکه مردم عموماً در گفتارهای خود چنین می‌کنند، سوگند به‌شمار نمی‌آید، بلکه فقط رسمی کفرآمیز است که چون گفتار انسان شدت و هیجان پیدا می‌کند، بدان متوسل می‌شود.
همچنین به نظر می‌آید که سوگند چیزی را به تعهد[۸۵] منضم نمی‌کند. زیرا «پیمان»، اگر مشروع باشد، چه با سوگند و چه بدون سوگند، در پیشگاه خداوند الزام‌آور است؛ و اگر نامشروع باشد، هر چند هم که با سوگند وفای به آن تأکید شود، الزام‌آور نخواهد بود . . .
از آن قانون «طبیعت»، که به موجب آن ما موظف هستیم حقوقی را که حفظش مانعی در راه صلح بشر به‌شمار آید به دیگری انتقال دهیم، قانون سومی ناشی می‌شود که بدین قرار است: آدمیان باید پیمانهایی را که منعقد می‌سازند به جای آورند: که بدون آن، پیمانها بیهوده‌اند و جز کلماتی پوچ چیزی نیستند؛ و اگر آدمیان حقوق خود را بر همه چیزها حفظ کنند، ما همچنان در وضع جنگ باقی خواهیم ماند.
و این قانون طبیعت، سرچشمه و اصل **عدالت** را شامل است. زیرا در جایی که پیمانی وجود نداشته باشد، هیچ حقی انتقال نخواهد یافت، و همگان نسبت به همه‌چیز دارای حقی هستند؛ و در نتیجه هیچ عملی نمی‌تواند دور از عدالت باشد. ولی وقتی که پیمانی منعقد شود، نقض آن، ظلم محسوب می‌شود؛ و تعریف ظلم همانا عبارت‌است از عمل نکردن به پیمان [بسته شده]. و هرآنچه ظالمانه نباشد، عادلانه است . . .
بنابراین، پیش از آنکه عدل و ظلمی بتواند وجود داشته باشد، باید قدرتی الزام‌آور در میان باشد تا با ترساندن مردم از کیفری گرانتر از سودی که

85. Obligation

از پیمان‌شکنی به دستشان می‌آید، آنان را به‌طور یکسان وادار به اجرای پیمانهایشان کند . . .
مرد ابله در دل خود می‌گوید که چیزی به نام عدل وجود ندارد و گاه این نکته را به زبان نیز می‌آورد و به‌جد ادعا می‌کند که چون بقا و رضای هرکس وابسته به اهتمام خود اوست، دلیلی ندارد که کسی آنچه را به تصور خویش دلخواه اوست، انجام ندهد و بدین‌جهت خلاف عقل نیست که در صورتی که نفع آدمی اقتضا کند، پیمانی منعقد کند یا نکند و بدان پایبند باشد یا نباشد . . . این استدلال سفسطه‌آمیز . . . کاذب است.
زیرا در جایی که ضمانت اجرا از جانب طرفین فراهم نباشد، یعنی وقتی که یک قدرت مدنی بالای سر وعده‌دهندگان وجود نداشته باشد، پیمان آنها را نمی‌توان میثاق متقابل دانست؛ زیرا چنین وعده‌هایی قرارداد به‌شمار نمی‌آیند؛ ولی هنگامی که یکی از طرفین قبلاً به عهد خود وفا کرده باشد، یا قدرتی وجود داشته باشد که وی را وادار به اجرای عهد خود کند، این مسئله مطرح می‌شود که آیا [در این شرایط] برای طرف دیگر، خلاف عقل یا مصلحت است که به عهد خود وفا کند یا خیر. و من می‌گویم که خلاف عقل نیست. برای روشن کردن این مطلب باید در نظر بگیریم که اولاً وقتی کسی کاری انجام می‌دهد که با وجود همهٔ قراین می‌توان پیش‌بینی کرد و مطمئن بود که مایهٔ نابودی او خواهد شد، اگر حادثه‌ای برخلاف انتظار او آن کار را به مصلحتش درآورد، چنین حوادثی سبب نمی‌شود که چنان کاری را معقول یا خردمندانه بدانیم. ثانیاً، در حالت جنگ که در آن به علت فقدان قدرتی مشترک که با ارعاب آدمیان آنان را به رعایت نظم مجبور کند، همگان خصم یکدیگرند، هیچ‌کس نمی‌تواند امیدوار باشد که بدون کمک متفقانش، با قدرت و هوش خود از هستی خویشتن دفاع کند، و اگر انجمنی میان آنان به وجود آید، هرکس از انجمن انتظار دارد که از او هم مانند بقیهٔ افراد دفاع کند و، بنابراین، آن کس که فریفتن اشخاصی را که به او یاری می‌رسانند کاری منطقی می‌پندارد، منطقاً جز از آنچه قدرت خودش برایش فراهم می‌آورد، نمی‌تواند از چیز دیگری چشم ایمنی

داشته باشد. از این‌رو، آن کس که پیمان خود را می‌شکند و می‌گوید که به نظر خود کاری منطقی انجام داده است، نمی‌تواند در هیچ اجتماعی که افراد آن برای صلح و دفاع خویش بر گرد هم جمع آمده‌اند پذیرفته شود، جز آنکه، آن افراد به‌خطا چنین کسی را پذیرا شوند، و وقتی هم که پذیرفته شد، از خطر خطای آنان برحذر نخواهد بود، [زیرا] هیچ‌کس منطقاً نمی‌تواند خطاهای دیگران را همچون وسیله‌ای برای ایمنی خود به‌شمار آورد. و بنابراین اگر به حال خود رها شود یا از جامعه اخراج گردد، نابود خواهد گشت، و اگر در جامعه زیست کند، از برکت خطاهای افراد دیگر خواهد بود، خطاهایی که او نمی‌تواند آنها را پیش‌بینی کند یا به آنها مطمئن باشد، و مآلاً [این کار] مخالف منطق صیانت اوست؛ و بدین‌سان کسانی که موجب تباهی او نمی‌شوند، او را صرفاً به‌سبب نادانی از آنچه به مصلحتشان است تحمل می‌کنند . . .

بنابراین، می‌توان گفت که عدالت که عبارت از حفظ میثاق است، قانون عقل است، و به موجب آن ما از هر کاری که سبب تباهی حیاتمان گردد منع می‌شویم؛ و مآلاً آن قانون، یکی از قوانین طبیعت خواهد بود . . .

وقتی که کلمات «عادل»[86] و «ظالم»[87] به انسان منتسب شوند معنایشان غیر از هنگامی است که این کلمات به اعمال منتسب می‌گردند. هنگامی که دربارهٔ انسان به کار می‌روند، به معنای مطابقت یا عدم‌مطابقت روش آدمیان با [موازین] عقل است. ولی چنانکه دربارهٔ اعمال به کار روند، منظور مطابقت روشها یا روش زندگی با [موازین] عقل نیست، بلکه مطابقت اعمال خاصی با [موازین] عقل است. بنابراین، مرد «عادل» کسی است که تا سر حد امکان بکوشد که همهٔ اعمالش عادلانه باشد: و مرد «ظالم» شخصی است که توجهی به این امر نداشته باشد. و چنین افرادی اغلب به جای عادل و ظالم، با دو کلمهٔ «نیکوکار»[88] و «بدکار»[89] خوانده می‌شوند که [به ترتیب] همان معانی‌را می‌رسانند. بنابراین مرد نیکوکار، چنانچه عمل ظالمانه‌ای از وی سر زند که ناشی از عواطف آنــــی یا از خطاهای او در حق چیزها یا اشخاص باشد، عنوان

86. Just 87. Unjust 88. Righteous 89. Unrighteous

[نیکوکاری خود را] از دست نخواهد داد؛ و همین‌طور مرد بدکار هم به سبب پاره‌ای اعمال خود که از روی ترس صورت گرفته باشد، منش خویش را عوض نخواهد کرد؛ زیرا ارادهٔ او ناشی از عدل وی نبوده است، بلکه به ملاحظهٔ آن منفعت آشکاری که بر عمل او مترتب بوده، قصد چنان کاری را کرده است. آنچه به اعمال انسانی چاشنی عدالت می‌بخشد، نوعی «شرافت»[۹۰] و «دلیری»[۹۱] است (که هر چند بسیار نادر است) موجب می‌گردد که انسان به آن گونه آسایش زندگی که وابسته به فریبکاری و عهدشکنی باشد، به دیدهٔ خواری بنگرد. مقصود از «عدالت» در «رفتار» در این حال همان «فضیلت» است، و مقصود از «ظلم»، «رذیلت» . . .

همچنانکه عدالت وابسته به «میثاق قبلی» است، **سپاسگزاری**[۹۲] نیز منوط به مرحمت قبلی، یعنی هبهٔ بلاعوض قبلی است، و این چهارمین «قانون طبیعت» است که می‌توان آن را بدین شکل بیان کرد: هرگاه کسی از دیگری به صرف مرحمت و کوششی که در حق وی روا داشته، سودی برد دلیل معقولی ندارد که صاحب کرم را از نیکخواهی خود نادم سازد. زیرا هیچ‌کس بدون انتظار خیری برای خود، [در حق دیگری] لطف نمی‌کند؛ بدان علت که بخشش عملی اختیاری است؛ و هر عمل اختیاری از سوی هر فرد، خیر شخصی خود اوست و اگر آدمی بداند که اعمالش نتیجه‌ای [برای خود او] به بار نمی‌آورد، هیچ اقدام خیر خواهانه‌ای صورت نخواهد گرفت و اعتماد و اطمینان از دل مردم بیرون خواهد رفت؛ و دیگر تعاون متقابل میان آدمیان وجود نخواهد داشت؛ و افراد بشر از یکدیگر بیگانه خواهند بود و، بنابراین، همچنان در حالت جنگ باقی خواهند ماند؛ و این خلاف آن قانون نخستین و اساسی طبیعت است که به مردم صلحجویی را حکم می‌دهد. عدم رعایت این قانون، ناسپاسی خوانده می‌شود، و با مرحمت و بخشش همان نسبت را دارد که بی‌عدالتی با تعهد ناشی از میثاق.

قانون پنجم طبیعت، **مدارا کردن**[۹۳] است، بدین عبارت که : هر انسانی

90. Nobleness 91. Gallantness 92. Gratitude 93. Compleasance

باید بکوشد خود را با کسان دیگر سازگار کند . . .

قانون ششم طبیعت آن است که: با کسب تضمین دربارهٔ آینده، هرکس باید جرایم گذشتهٔ کسانی را که توبه کنند و خواستار عفو باشند ببخشد. زیرا عفو چیزی جز اعطای صلح نیست و این بخشش اگر در حق کسانی به کار بسته شود که در دشمنی خود اصرار می‌ورزند، نه از روی صلح [خواهی] بلکه از روی ترس است، و اگر نسبت به کسانی که دربارهٔ آینده تضمین می‌دهند مبذول نشود، نشانه‌ای از دشمنی یا نفرت از صلح است و، از این‌رو، مغایر با قانون طبیعت خواهد بود.

قانون هفتم بدین شرح است که: در انتقام گرفتن (یعنی، بدی را با بدی تلافی کردن)، مردم نباید به بزرگی آن عمل بد که انجام شده است توجه داشته باشند، بلکه باید به اهمیت آن خیری که بر انتقام گرفتن آنها مترتب است اعتنا کنند. یعنی نباید با قصدی غیر از اصلاح شخص متخلف یا عبرت دیگران، کیفری را در حق او اعمال کرد. زیرا این قانون نتیجهٔ قانون پیش از خود است که، در برابر امنیت آینده، عفو کردن را فرمان می‌دهد . . . مصدوم کردن افراد، بدون علت معقول، سبب بروز جنگ می‌شود؛ که خلاف قانون طبیعت است؛ و این عمل عموماً ستمکاری[94] خوانده می‌شود.

و چون همهٔ نشانه‌های نفرت، یا تحقیر، آدمی را به ستیزه برمی‌انگیزند و از آنجا که بیشتر افراد رجحان می‌دهند که به جای آنکه از کین‌خواهی چشم پوشند جان خویش را به خطر اندازند، قانون هشتم طبیعت را می‌توانیم با این حکم بیان کنیم که هیچ‌کس با کردار و گفتار و رفتار و اطوار خود به دیگری نفرت یا حقارت روا ندارد، و نقض این قانون معمولاً اهانت[95] خوانده می‌شود . . .

اگر طبیعت . . . آدمیان را به طور برابر آفریده است، این برابری باید پذیرفته شود؛ یا اگر هم طبیعت به‌طور نابرابر، آدمیان را خلق کرده باشد، چون آنان خودشان را برابر می‌انگارند، و جز در شرایط برابر، حاضر به زیستن در وضع صلح نیستند، پس این برابری باید مورد پذیرش

94. Cruelty 95. Contumely

[همگان] قرار گیرد. و بنابراین من قانون نهم طبیعت را بدین‌گونه بیان می‌کنم: هر کس باید کسان دیگر را به حکم طبیعت، برابر خود بشناسد؛ و نقض این قانون نخوت[۹۶] نامیده می‌شود.
قانون دیگری که وابسته به قانون فوق است این‌است که: به هنگام ورود به حالت صلح، هیچ‌کس نباید حقی را برای خویش نگاه دارد که خود راضی نیست دیگران آن را برای خود نگاه دارند. همان‌گونه که لازم است همهٔ مردم صلح را بجویند [و بدین منظور] از پاره‌ای حقوق طبیعی خود چشم پوشند، یعنی آزادی انجام هر آنچه را میل می‌کنند نداشته باشند؛ همان‌طور هم برای زندگی بشر لازم است که پاره‌ای حقوق خود را حفظ کند، و آن حقوق عبارتند از: حق حاکمیت بر وجود خویشتن، حق برخورداری از آب و هوا، حق حرکت و انتخاب راهها برای رفتن از مکانی به مکان دیگر، و حق استفاده از همهٔ چیزهای دیگری که انسان بدون آنها نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد یا بخوبی زندگی کند. [ولی] اگر در جامعه‌ای، هنگام برقراری صلح، افراد برخورداری از حقوقی را برای خود لازم بدانند که نمی‌خواهند دیگران از آنها متمتع شوند، خواستشان با قانون پیشین مغایرت دارد که به موجب آن پذیرش برابری طبیعی بر آدمیان مقرر شده است و، مآلاً، خلاف قانون طبیعت خواهد بود. آنان که این قانون را رعایت می‌کنند، فروتن[۹۷] خوانده می‌شوند و نقض‌کنندگان آن را خودپسند[۹۸] می‌نامیم. یونانیان تخلف از این قانون را $\pi\rho\varepsilon o\nu\varepsilon\S i\alpha$ می‌گویند، که به معنی تمایل به تحصیل چیزی بیشتر از سهم خود است.
همچنین اگر به کسی اعتماد شود که میان دو تن داوری کند، یکی از قوانین طبیعت می‌گوید که او باید آنان را به یک چشم بنگرد. زیرا، در غیر این صورت، اختلافهای آدمیان جز از طریق جنگ قابل فصل نخواهد بود. بنابراین اگر کسی هنگام داوری جانب یکی از طرفین دعوا را بگیرد و نظر شخصی خود را اعمال کند، مردم را از مراجعه به داوران باز می‌دارد؛ و در نتیجه (چنانکه خلاف قانون اساسی طبیعت است)

96. Pride 97. Modest 98. Arrogant

سبب بروز جنگ می‌شود . . .
و این قانون، قانون دیگری را به دنبال دارد که بدین شرح است: چیزهایی که قابل تقسیم نیستند، در صورت امکان اگر کمیت آن اجازه دهد و محدودیتی در کار نباشد، باید همگان از آنها بهره برند، در غیر این صورت، باید افرادی که حقی بر آنها دارند، به طور برابر از آن برخوردار شوند. زیرا اگر چنین نشود، در توزیع آن چیز، برابری افراد ملحوظ نخواهد بود و این خلاف [قانون ]برابری است.
ولی برخی چیزها هستند که نه می‌توان تقسیمشان کرد و نه به طور مشترک از آنها استفاده نمود، از این‌رو آن قانون طبیعی که مساوات را تجویز می‌کند مقتضی آن‌است که تمامی حق، یا (برای آنکه استفاده از آن متناوب باشد) نخستین مورد تصرف آن، به حکم قرعه[۹۹] معین شود.زیرا توزیع برابر[۱۰۰]، قانون طبیعت است، و برای توزیع برابر جز قرعه، طریق دیگری قابل تصور نیست.
قرعه نیز بر دوگونه است، قراردادی[۱۰۱]و طبیعی[۱۰۲]. قراردادی آن است که رقیبان بر سر آن توافق کنند؛ و طبیعی، یا بر اساس اولویت در تولد[۱۰۳]است (که یونانیان آن‌را κρηζονομια می‌خوانند) یا براساس اولویت در تصرف[۱۰۴]است.
و بنابراین چیزهایی را که نه می‌توان به طور مشترک مورد استفاده قرار داد و نه قابل تقسیم‌اند، باید به نخستین متصرف متعلق دانست؛ و در پاره‌ای اوقات، به کسی که به موجب بخت خود آن‌را به دست آورده است اختصاص داد.
این نیز یکی از قوانین طبیعت است که کسانی که برای صلح میانجیگری می‌کنند، باید در کار خود امان داشته باشند. زیرا آن قانونی که صلح را غایت می‌شناسد، میانجیگری[۱۰۵]را هم وسیلهٔ [رسیدن به آن غایت] می‌داند، و وسیلهٔ میانجیگری همانا آزادی و امان[۱۰۶]است.
هر چند که آدمیان هیچ‌گاه مایل به رعایت این قوانین نیستند، ممکن

99. Lot 100. Equal distribution 101. Arbitrary 102. Natural
103. Primogeniture 104. First seisure 105. intercession 106. safe conduct

است سؤالاتی در مورد اعمال یک شخص مطرح شود؛ اول آنکه آیا عملی انجام شده است یا نشده است؛ دوم آنکه (اگر عملی انجام شده) آیا خلاف قانون بوده است یا خلاف قانون نبوده است؛ اولی را سؤالی دربارهٔ واقعیت، و دومی را سؤالی دربارهٔ حق می‌نامند؛ بنابراین، دو طرفی که مسئله‌ای میانشان درگیر باشد جز در صورتی که برای رعایت حکم شخص دیگری پیمان متقابلی داشته باشند، همچنان از [موهبت] صلح محروم خواهند بود. این شخص دیگر، که آنها خود را به حکم او تسلیم می‌کنند، داور[107] خوانده می‌شود. و لذا این یکی از قوانین طبیعت است که می‌گوید: آدمیانی که اختلافی میانشان درگیر است، باید تعیین حق را به قضاوت یک داور واگذارند.

و از آنجا که می‌دانیم هر انسانی همه کارها را برای سود خویش انجام می‌دهد، هیچ‌کس شایستگی آن‌را ندارد که در موردی که خودش ذی‌نفع است داوری کند؛ و چون انسان چنین است، اگر یکی از طرفین را به عنوان داور قبول کنیم، به حکم انصاف، که منافع برابر را برای همه حکم می‌کند، باید طرف دیگر را هم به عنوان داور قبول کنیم؛ و بدین ترتیب آن اختلاف که علت جنگ است، همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند و این اختلاف قانون طبیعت است.

به همین دلیل کسی را که، به‌احتمال، در صورت پیروزی یکی از اصحاب دعوا، سود یا احترام یا لذت بیشتری برایش‌فراهم‌شود، نباید به‌عنوان داور پذیرفت. زیرا [داوری] چنین کسی [در حکم داوری کسی است] که رشوه (هر چند رشوه‌ای اجتناب‌ناپذیر) گرفته باشد و هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور کرد که به او اعتماد کند. و بدین ترتیب، اختلاف و، مآلاً، حالت جنگ همچنان برقرار خواهد ماند، و این خلاف قانون طبیعت است.

و در مورد اختلافی که به واقعیت [عملی] مربوط باشد، [یعنی یکی از طرفین دعوا بگوید عملی واقع شده و طرف دیگر بگوید که آن عمل واقع نشده است] از آنجا که قاضی نباید برای [اظهارات] یکی از طرفین دعوا اعتبار بیشتری قائل شود، (اگر راه دیگری برای اثبات موضوع در

107. Arbitrator

میان نباشد) باید [شهادتهای] شخص سوم، یا سوم و چهارم یا اشخاص بیشتری را معتبر بداند. زیرا در غیر این صورت اختلاف به قوت خود باقی خواهد ماند و حل آن به زور واگذار خواهد شد، و این خلاف قانون طبیعت است.

اینها قوانین طبیعتند که صلح را همچون وسیله‌ای برای حفظ آدمیان در جماعات بشری مقرر می‌دارند و فقط به آیین اجتماع مدنی مربوطند. برخی کارها هست که موجب نابودی افرادی خاص و معین می‌شود، مانند مستی و همهٔ گونه‌های بی‌اعتدالی[۱۰۸] که می‌توان آنها را همچنین در زمره چیزهایی به‌شمار آورد که قانون طبیعت ممنوع کرده است؛ ولی ذکرشان ضرورتی ندارد و به موضوع بحث ما هم زیاد مربوط نیست. و هرچند ممکن است بیان قوانین طبیعت [در شکل ساده و خلاصه زیرا] قیاسی دور از دقت و قاطعیت باشد، چون قوانین طبیعت قوانینی هستند که همهٔ مردم باید بدان توجه داشته باشند، یعنی مردمی که قسمت اعظمشان بیش از آن گرفتار غم معاش خویشند که بتوانند پروای قوانین طبیعت را داشته باشند و بقیهٔ افراد هم بیش از آن سهل انگارند که آن قوانین را درک کنند، به‌جهت آنکه هیچ‌کس [در عدم رعایت قوانین طبیعت] عذر موجهی نداشته باشد، همهٔ قوانین را می‌توان در یک قانون خلاصه کرد به طوری که حتی برای کم‌شعورترین افراد هم قابل درک باشد و آن این است: روا مدار بر دیگران آنچه را که بر خود روا نمی‌داری؛ این قانون به آدمی نشان می‌دهد که در شناخت قوانین طبیعت تنها کاری که باید بکند آن‌است که هرگاه در سنجش اعمال دیگران با اعمال خود، اعمال دیگران بسیار سنگین به نظر آید، خود را به جای آنها قرار دهد و از دیدگاه ایشان اعمال خویش را بنگرد؛ آنگاه ملاحظه خواهد کرد که شهوات و خودپرستی او از شهوات و خودپرستی دیگران کمتر نیست، و آن زمان هیچ‌یک از این قوانین طبیعت به نظر وی معقول نخواهد بود. . . .

آدمیان را عادت بر این است که فرمانهای عقل را به نام قانون بخوانند، ولی این درست نیست: زیرا آنها فقط نتیجه‌گیریها و قضایایی هستند

108. Intemperance

که به آنچه مایهٔ صیانت و دفاع از نفس است مربوط می‌شوند.

مفاهیم اصلی در این قسمت عبارتند از «حق طبیعی» و «قانون طبیعی». این نکته درخور تأمل است که هابز این مفاهیم را به گونه‌ای بسیار مخصوص و کاملاً یگانه به کار می‌برد. بیان سادهٔ این موضوع دشوار و پیچیده این است که فلاسفه‌ای که ما از زمرهٔ اومانیست‌ها دانسته‌ایم، عموماً کاربرد این اصطلاحات را مشروط به برخی امتیازها و برخی محدودیتها دانسته‌اند که به واقعیت شخصیت، یعنی واقعیت انسان بودن در برابر حیوان محض بودن، مربوط می‌شود. مثلاً، برخورداری من از برخی امتیازها مستلزم برخی محدودیتها بر آزادی شما در هر کاری است که خشنودتان می‌سازد، درست همان‌گونه که امتیازهای متعلق به شما، متضمن این معنی است که من نباید بعضی کارها را انجام دهم. و چون این امتیازها و محدودیتها، اصل و ریشه‌اش در طبیعت انسان است، از آن امتیازهای گوناگونی که ممکن است قانون در زمانهای مختلف در اختیار من بگذارد و محدودیتهایی که در مواقع مقتضی بر اعمال من قائل گردد، کاملاً متفاوت و دارای ماهیتی دیگر است. برای مثال، اعلامیه استقلال آمریکا وقتی می‌گوید که بشر دارای برخی حقوق جدایی‌ناپذیر است که عبارتند از حق حیات، حق‌آزادی، و حق تلاش در پی سعادت، گفته‌ای‌است که از سنت اومانیستی برمی‌خیزد. البته نویسندگان این سند منظورشان آن نبوده که ادعا کنند که این حقوق همیشه عملاً مورد شناسایی قرار می‌گیرد؛ [بلکه] در حقیقت، آنها می‌خواستند بر ضد قصوری که نسبت به شناسایی این حقوق معمول بوده اعتراض کنند. از آنجا که، بدبختانه، در اغلب اوقات حقوق‌بشر دستخوش بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد و پایمال می‌شود، یک اومانیست از بیان این مطلب که فلان حق یا بهمان حق، حقوق جدایی‌ناپذیر بشر است، فقط می‌خواهد بگوید که تکلیفی اخلاقی برای شناسایی آن حقوق وجود دارد. و مراد او از «طبیعی بودن» این حقوق آن است که آنها حقوق اصلیند و از چیز دیگری ناشی نشده‌اند. بدیهی است که وجود چنین حقوقی، چنانچه مورد پذیرش باشند، مستلزم وجود یک نظام اخلاقی ــ یعنی مجموعه‌ای از اصول ــ است که باید رفتار آدمی با آن مطابقت داشته باشد تا این حقوق صرفاً چیزهای آرمانی نباشند، بلکه از عینیتی در دنیای واقع برخوردار گردند. بنابراین در سنت اومانیست، قانون طبیعی همیشه حق طبیعی است. حقوق طبیعی آن امتیازاتی است که قوانین طبیعی به ما ارزانی می‌دارد؛ و قانون طبیعی، آن نظامی است که به وسیلهٔ آن حقوق طبیعی تجلی و مشروعیت

می‌یابد. قوانین [موضوعه و ]بالفعل باید با قوانین طبیعی مطابقت داشته باشد؛ و فقدان این مطابقت به معنی کامل نبودن طبیعت انسان است. ولی وجود چنین آرمان حقوق بشری، یک معیار عینی و مستقل را در اختیار ما قرار می‌دهد که به مدد آن بتوانیم قوانین موجود را در کشورهای مختلف انتقاد کنیم و برای قانونگذاریهای بعدی هدفی داشته باشیم.

تنها شباهتی که میان این مفهوم و مفهوم مورد نظر هابز وجود دارد، تشابه لفظی آن است؛ و هنگامی که هابز زور حیوانی را به عنوان «حق طبیعی»، و حسابگری احتیاط‌آمیز محض را همچون «قانون طبیعی» قلمداد می‌کند، بی‌شک قصد مزاح دارد. حق طبیعی در نظر هابز، در واقع، عبارت از حقی است که به زعم او در وضع طبیعی انسان وجود دارد. وقتی که می‌گوید انسان نسبت به هر چیزکه بتواند به دست آورد یک حق طبیعی دارد، در واقع منظورش این است که به‌طور کلی هیچ حق اخلاقی وجود ندارد و، بنابراین، دنیا جایی است که زور تنها راهبر کردار [آدمی] است. آنجا که می‌گوید انسان نسبت به هر چیزی که بتواند به چنگ آورد و در تصرف خود قرار دهد دارای حقی است، فقط منظورش این‌است که چیزی را که انسان با زور به چنگ می‌آورد و با زور در تصرف خود قرار می‌دهد، تنها بازور می‌توان آن را از تصرف او خارج کرد. به کوتاه سخن، چون هیچ قانون اخلاقی وجود ندارد، تنها معیاری که می‌توان با آن درباره اعمال آدمی‌داوری کرد، پیروزی یا شکست او در راه رسیدن به چیزی است که قصد به چنگ آوردنش را کرده است.

به همین ترتیب، آن حقوق گوناگون طبیعی را که هابز برمی‌شمارد، همان چیزی است که کانت بعداً به عنوان «وصایای دوراندیشی»[109] از قانون اخلاقی متمایز ساخته است. در مورد هر قانونی، استدلال هابز یک روش را دنبال می‌کند: چون طبیعت انسان دارای چنین ماهیتی است، در تحلیل غایی و با در نظر گرفتن منافع صرفاً خودخواهانه و شخصی او، بالاترین مصلحتش در این‌است که از این احکام پیروی کند: به قراردادهای خود وفادار باشد، خوشخو و مهربان باشد، محجوبِ و فروتن باشد، در برابر محبتهای دیگران سپاسگزار باشد، و به همین ترتیب تا آخر. به این دلیل که انسان با انجام دادن این فرایض به منافعی می‌رسد که ارزش آن بیش از ناراحتیهایی است که قطعاً براثر محدودیتهای قوانین بر شهوات و تمایلات طبیعی آدمی به وجود می‌آید. اگر شما براستی صلح و امنیتی را خواهانید که فقط یک حکومت استوار و

109. counsels of prudence

نیرومند می‌تواند به شما ارزانی دارد، باید آماده باشید که از برخی امتیازهای خود که محصول آزادی کامل است چشم بپوشید تا بدین‌وسیله خویشتن را از آن مشقاتی که بی‌شک این گونه آزادیها، با خطرات ناشی از بی‌ثباتیها و اضطرابهایش پدید خواهد آورد، مصون دارید. درست همان‌گونه که برای سلامت بودن باید از سبزیهای تازه بخورید و هر روز مقداری ورزش کنید و در طول شبانه روز هشت ساعت بخوابید، برای داشتن یک حکومت استوار و برخورداری از مزایای آن هم باید از آن فرایضی که در بالا برشمرده شد پیروی کنید. در مورد اول، طریق رسیدن انسان به مقصودش [یعنی سلامت] از مطالعه علم پزشکی یا علم تشریح [فیزیولوژی] معین می‌شود و بدین ترتیب عوامل سلامت محقق می‌گردد؛ و در مورد دوم، طریق رسیدن به مقصود [یعنی داشتن یک حکومت استوار] را به وسیلهٔ مطالعهٔ روانشناسی، یا اگر نتوانید این کار را بکنید، به‌وسیلهٔ مطالعهٔ لویاتان آقای هابز، که در آن اصولی برای آسایش شما ردیف شده است، معلوم و محقق سازید. این تحلیل از طبیعت انسان نشان می‌دهد که، مثلاً، نخوت و غرور مردم را خشمگین می‌سازد و تواضع و فروتنی آنان را خشنود می‌کند؛ و آدمیان در برابر چیزهایی که به ما می‌دهند، حتی اگر این چیزها مورد تقاضا هم نباشد، متقابلاً انتظاراتی دارند و؛ بنابراین، اگر ما محبت آنان را جبران نکنیم، از کردهٔ خود مأیوس می‌شوند؛ و به همین ترتیب باید برای داشتن حکومتی استوار، نوزده اصل هابز را پیروی کنیم. بر این اساس در می‌یابیم که برای راحت زیستن در کنار همنوعان خود و محیطی برخوردار از صلح و امنیت، باید چه اعمالی را انجام دهیم. ولی چون بر این امر واقفیم که خودمان آزادانه قادر به پیروی از این اصول نیستیم، باید حکمرانی را برگزینیم که ما را به اطاعت از آن اصول وادار کند.

بنابراین، اگر عجالتاً بررسی آخرین مراحل این استدلال را به بعد موکول کنیم، می‌توانیم بگوییم که، در نظر هابز، قانون طبیعی فقط بیان یک ارتباط علّی است که به وسیلهٔ مشاهده و تفکر عقلانی به دست می‌آید، و فرایندی را تعریف می‌کند که یا برای به دست آوردن آن چیزی است که ما طلب می‌کنیم یا برای اجتناب از آن چیزی‌است که برایمان ناخوشایند است. بیان هابزگاه حقیقت امر را به نحو دیگری جلوه‌گر می‌سازد، و برخی از نقادان او چنین پنداشته‌اند (و شاید خود هابز هم می‌خواسته که آنها این‌گونه بپندارند) که وی یک ضمانت اجرای اخلاقی را ارائه می‌کند. مثلاً تصور کرده‌اند که نظر هابز این‌است که با تأسیس دولت، عدالت واقعی به نحوی اعجاز آمیز تحقق می‌پذیرد

و به همین دلیل باید از قوانین دولت اطاعت کنیم. [ولی به طور کلی ]منتقدان آثار هابز قویاً به این مطلب اشاره کرده که هابز کاری به ارائه یک ضمانت اجرای اخلاقی نداشته است، و از این لحاظ او را از برای تناقض‌گویی مورد ایراد قرار داده‌اند. ولی حقیقت این است که هابز، لااقل در این مورد، بکلی از تناقض‌گویی برکنار است. در حقیقت او هرگز به چیزی جز سود نمی‌اندیشد. ما باید «عادل» باشیم، باید از قانون اطاعت کنیم و قرارداد خود را محترم شماریم، نه از برای آنکه از لحاظ اخلاقی موظف به این کارها هستیم بلکه صرفاً از برای آنکه چنین اموری، نفع و امتیازی را برای ما به بار می‌آورد. به کوتاه سخن، درست به همان منظور که باید تمرینات ورزشی بسیار انجام دهیم، باید عادل هم باشیم — زیرا در هر یک از موارد فوق چیزی هست که بدان نیازمندیم و این طریق رفع آن نیاز است، و کاملاً به آن می‌ارزد که برای رسیدن به منظور خود، زحمت کارهای سختی همچون تمرینات ورزشی یا اجرای [مواد] قراردادی را برخود هموار کنیم.

اگر انتقاد از هابز به سبب تناقض‌گویی در مورد ضمانت اجرای اخلاقی منصفانه نیست، بیان اینکه دریافت منطقی او از دریافت اخلاقیش بسیار پیشرفته‌تر است، به هیچ‌وجه غیرمنصفانه نخواهد بود. اگر پذیرش ضمانت اجرای اخلاقی با نظر هابز مغایرت داشته باشد، باید گفت که بدا به حال نظر هابز. زیرا این واقعیتی مسلم است که افراد بشر دارای حقوقی هستند که ما موظف به شناساییشان هستیم، و این شناسایی هیچ ربطی به آن ندارد که، در تحلیل‌غایی، شناسایی آن حقوق به سود ما هست یا نیست. شاید اغلب مردم وجود چنین تفاوت اساسی را میان وظیفه و سود می‌پذیرند — یعنی تفاوت میان آنچه من موظف به انجامش هستم و آنچه را اگر بخواهم به چیز دیگری برسم باید انجام دهم. ولی حتی کسانی هم که وظیفه و سود را چیزی واحد می‌دانند،[۱۱۰] معتقدند که وظیفه ما این‌است که سود همگان را هدف خود قرار دهیم، نه، آنچنانکه هابز می‌گوید، غایت ما رسیدن به نفع شخصیمان باشد.

حتی اگر از این اشکال هم درگذریم، یک ایردا مهم دیگر، در اصل، به نظرگاه هابز وارد خواهد بود. این درست است که در بادی امر، ایراد چندانی نمی‌توان بر آن براهین سودنگرانهٔ[۱۱۱] هابز در اثبات اینکه پیروی از قوانین طبیعت، حاصلش نفع و

۱۱۰. مانند جان استوارت میل، در کتاب اصالت سودمندی (*Utilitarianism*)، بویژه فصل پنجم.

111. Utilitarian arguments

امتیاز خود ماست وارد کرد. در حقیقت، هابز فهرستی از مجموعه اصول گوناگونِ به نسبت حیرت‌انگیز برای زندگی‌اجتماعی بشر به دست داده است که از موضوعاتی مانند قراردادها و برابری [حقوق افراد] که برای موجودیت نهادهای سیاسی و اقتصادی حائز اهمیت اصلی است آغاز می‌شود و به امور نسبتاً بی‌اهمیت مناسبات متقابل و عادی اجتماعی می‌رسد. بدین ترتیب، هیچ‌کس منکر این واقعیت نخواهد بود که [رعایت آن اصول ]به سود خود ماست، زیرا با تواضع و مدارا کردن، بهتر از غرور و نخوت می‌توان با همنوعان خود به سر برد. ولی چندان ضرورت ندارد که این اصول ساده و روشن را به مرتبت قوانین طبیعی فرا کشیم.

اشکال اساسی همه این براهین سودنگرانه وقتی نمودار می‌شود که بخواهیم آنها را در حالت کلی به کار بریم. می‌توانیم توافق کنیم که این براهین به طور کلی برای افراد متوسط اجتماع صادق است، ولی نمی‌تواند در مورد فرد استثناشده مصداق داشته باشد. هرچند ممکن است که به سود اکثر ما باشد که از قوانین دولت اطاعت کنیم و احکام قراردادها را به‌جا آوریم و . . . زیرا در غیر این صورت نهادهای اجتماعی از میان خواهد رفت، لیکن بدیهی‌است که بیشتر به سود ما خواهد بود که همهٔ افراد دیگر از قانون اطاعت کنند و احکام قراردادها را به‌جا آورند، ولی ما به‌تنهایی از این کار معاف باشیم. و اگر به قدرکافی زیرک و مکار می‌بودیم، قطعاً همین کار را هم می‌کردیم، زیرا می‌توانستیم بدون آنکه پروای کیفری را داشته باشیم، از قوانین سر بپیچیم. از این‌رو، انسانِ براستی هوشمند که صرفاً اعمالش به سائقهٔ ملاحظات سودجویانه صورت می‌گیرد، هیچ‌یک از اصول هابز را دنبال نخواهد کرد، بلکه فقط به اطاعت از آن اصول تظاهر خواهد کرد. [بنابراین] هابز به سبب درک همین موضوع است که معتقد است فقط با اعمال زور از جانب مقام برتر، ما به اطاعت از اصولی که وی بیان داشته است وادار خواهیم شد. کوتاه سخن آنکه، هابز گمان می‌کند که هر انسانی خود را از همنوعان خود هوشمندتر فرض می‌کند و مآلاً هر یک از افراد بر اساس حسابگریهای کاملاً سودنگرانه[112] (که بی‌شک یکسره نادرست است) بر آن می‌شود که قوانین را زیر پا نهد. بنابراین، اگر قرار باشد که زندگی آدمیان مسکنت‌بار و کوتاه و ددمنشانه نباشد، باید به وسیلهٔ زور وادار به متابعت از قوانین شوند.

تا اینجا به بررسی این بحث پرداخته‌ایم که اگر آدمیان آن اصولی را متابعت کنند که هابز بر اثر مطالعهٔ روانشناسی [انسان] به دست داده و آنها را قوانین طبیعت خوانده

112. utilitarian calculations

است، می‌توانند در صلح و ایمنی با همنوعان خود به‌سر برند. در سراسر این بحث، هابز نظریات خود را بر این فرض اصلی استوار می‌کند که آدمیان اساساً موجوداتی ترسو و خودخواهند و بر این اساس می‌کوشد که فقط به چیزی که مردم را جذب می‌کند ــ یعنی سود شخصی آنها ــ توسل جوید. بنابراین،استدلال او در ماهیت خود استدلالی سودنگرانه است: اطاعت از این اصول، در تحلیل غایی، به سود همه افراد بشر است، زیرا هر فردی بدین‌وسیله می‌تواند به آن صلح و امنیتی که دلخواهش است نایل شود ــ یعنی امنیتی که ترس او را برطرف سازد و صلحی که به او برای ارضای تمایلات گوناگونش توان بخشد. این برهان، چنانکه ملاحظه گردید، به‌هیچ‌وجه راضی‌کننده نیست. زیرا هابز خود به سستی آن اذعان می‌کند و چون هیچ ملاحظه و انگیزهٔ دیگری به نظرش نمی‌رسد بتواند مردم را به اطاعت و پیروی از نظامات اجتماع وادارد، ناچار می‌شود که از چیزی بالاتر از حسابگریهای سودنگرانه ، یعنی زور به عنوان عاملی که نظم را ایجاد و ابقا می‌کند، استمداد جوید.

## بنیاد دولتها

اکنون به دومین مرحلهٔ اصلی بحث هابز می‌رسیم. بیان اجمالی آن بدین شرح است که چون صِرف حسابگریهای سودنگرانه در مورد امتیازهای نسبی (که تنها چیزی‌است که همواره اندیشهٔ آدمیان را به خود مشغول می‌دارد) در غایت امر به طور قطع به پیروی آدمیان از «قوانین طبیعت» منتهی نمی‌شود، باید مصنوعاً کاری کرد که صرفه از آنِ کسانی باشد که از قوانین پیروی می‌کنند. یعنی باید نظامی برای تأمین ضمانتهای اجرا و مقرر کردن پاداشها و کیفرها به وجود آید که بعد از آن هر حسابگری سودنگرانه بدان منتهی شود که امتیازهای حاصل از اطاعت از قوانین بسیار بر امتیازهای ناشی ازعدم اطاعت از قوانین بچربد. بدین معنی که چون استدلال سودنگرانه به‌تنهایی به جایی نمی‌رسد، در نتیجه مردم نمی‌توانند خود نظمی برای خویش به وجود آورند و مآلاً به حکمرانی که بر آنها فرمانروایی کند نیاز خواهد بود. از آن گذشته، اگر قرار باشد که این حکمران به‌طور دائم و مؤثر صلح و امنیت را برقرار سازد، باید از قدرتی مافوق همهٔ قدرتها برخوردار باشد. ولی از آنجا که هابز دو راه مختلف را برای استقرار یک

حکمران مناسب نشان می‌دهد، بحث او حالتی پیچیده به خود می‌گیرد.[۱۱۳]

از دو راه می‌توان به این «قدرت حاکم»[۱۱۴] رسید. راه نخست، استفاده از قدرت طبیعی است، مانند مردی که فرزندان خود، و فرزندان آنها را وادار می‌کند که در زیر سلطهٔ او قرارگیرند، زیرا این اختیار را دارد که اگر از فرمان او سرپیچی کنند آنان را بکشد، یا آنکه شخصی به وسیلهٔ جنگ دشمنان را مطیع ارادهٔ خود سازد و به شرط انقیاد، از تباه کردن جانشان درگذرد. راه دیگر آن‌است که آدمیان میان خود توافق کنند که با میل و رضایت به زیر فرمان یک فرد یا انجمنی از افراد درآیند، بدان منظور که او [یا آن انجمن]، حافظ آنان در برابر آسیب دیگران باشد، راه دوم را می‌توان [طرز تشکیل] اجتماع سیاسی یا دولت تأسیسی[۱۱۵] و راه نخست را دولت اکتسابی[۱۱۶] نامید.

دربارهٔ نوع دوم از انواع فوق، توضیح چندانی لازم نیست.

دولت اکتسابی آن‌است که قدرت حاکم با زور به دست آید. و قدرت حاکم وقتی با زورکسب می‌شود که مردم یا به‌تنهایی یا به طور جمعی، از ترس مرگ یا اسارت، همهٔ اعمال آن شخص یا انجمنی را که حاکم بر جان و آزادی آنهاست مجاز شمارند.
تفاوت این نوع «سلطه»[۱۱۷] یا «حاکمیت» با حاکمیت تأسیسی تنها در این است که در نوع اخیر مردم از بیم آسیب یکدیگر، حکمرانی را برای خود انتخاب می‌کنند، نه از بیم آن‌کس که او را بر خود حاکم می‌کنند: ولی در دولت اکتسابی، مردم خود را تسلیم همان کسی می‌کنند که از وی می‌هراسند. لیکن در هردو حالت این کار بر اثر بیم افراد انجام می‌گیرد، و این موضوع درخور توجه کسانی تواند بود که معتقدند پیمانهایی که از بیم جان یا با اعمال زور منعقد شوند باطلند. زیرا اگر این امر صادق

113. *Ibid.*, Part II, chapter 17(158 - 159). 114. Soveraign Power 115. Common - wealth by institution 116. Common - wealth by Acquisition 117. Dominion

بود، هیچ کس، در هیچ نوع دولتی، ملزم به اطاعت نمی‌بود.

## ماهیت حاکمیت تأسیسی

تأسیس دولت [یا اجتماع مشترک‌المنافع] موضوعی بسیار پیچیده است. پیشتر دیدیم که چگونه طبیعت انسان، وی را به یک تنازع پایدار متمایل می‌سازد. ولی همان رغبتها و نفرتهایی که انسان را به دشمنی با همنوعانش برمی‌انگیزد، او را به این آرزو می‌اندازد که برای امتیازهایی که یک محیط صلح‌آمیز برای او به بار می‌آورد، در کنار همنوعان خویش در نهایت صلح و هماهنگی به‌سر برد، البته اگر در این مسئله به شیوه‌ای دورنگرانه تأمل کند.[۱۱۸]

### (الف) پیمان

> عواطفی.که آدمیان را خواهان صلح می‌سازند عبارتند از بیم از مرگ؛ میل به چیزهایی که برای زندگی آسوده ضروری به نظر می‌رسد؛ و امید به اینکه با کوشش خود به آن چیزها دست یابند. و عقل، اصول صلحی را که آدمیزادگان بر اساس آن می‌توانند به توافق رسند پیش می‌نهد. . . .
> «علت» و «منظور» و «قصد فرجامین آدمیان» (که به‌طبع خواهان آزادی و تسلط بر دیگرانند) در ایجاد آن قیود بر خویشتن (که زندگی در یک اجتماع مشترک‌المنافع مستلزم آن‌است)، این است که نخست بقای خود و سپس رفاه بیشتری را برای زندگیشان تأمین کنند؛ یعنی می‌خواهند خود را از آن وضع مصیبت‌بار جنگ رهایی بخشند ( و همان‌گونه که دیدیم) این وضع ناشی از شهوات طبیعی آدمیان است هر آنجا که عاملی برای مهار آنها وجود نداشته باشد . . .
> تنها راه برپاداشتن چنین قدرت مشترکی که بتواند از آنها در برابر هجوم

118. *Ibid.*, Part I, chapter 13(116); Part I ,chapter 17(153 *ff*); Part I,chapter 18(159).

> بیگانگان دفاع کند و هر یک را از آسیب یکدیگر ایمن دارد و، در نتیجه، برای آنها امنیتی به وجود آورد که در پناه آن بتوانند از بهرهٔکار خود و ثمرات زمین نیازهای خویش را برآورند و زندگی رضایتبخشی داشته باشند، آن‌است که همهٔ قدرت و نیروی خود را به یک مرد یا انجمنی از مردان واگذارند. تا بدین‌وسیله اراده‌های متعدد آنان به صورت یک اراده درآید: . . . و پیمانی که هر فرد با فرد دیگر منعقد می‌سازد، بدین مضمون است که هر فرد به افراد دیگر بگوید که: من حق حکومت برخود را به این مرد یا این انجمن وامی‌گذارم، بدان شرط که تو نیز حق خود را به او واگذاری و بدین ترتیب مانند من همهٔ کرده‌های او را مشروع بدانی. وقتی که این کار صورت گرفت، جماعتی که بدین ترتیب در قالب یک شخص با هم متحد شوند، دولت یا **اجتماع سیاسی**، که به لاتین *Civitas* گفته می‌شود، به وجود خواهد آمد. و بدین گونه آن **لویاتان** بزرگ پدیدار می‌گردد . . . که ما . . . صلح و امنیت خود را به آن مدیونیم . . .
> دولت را در صورتی تأسیسی خوانند که جماعتی از مردم با هم توافق کنند و هر فرد با فرد دیگر پیمان بندد که خود را تسلیم حاکمیت یک مرد یا انجمنی از مردان سازد و از طرف اکثریت آنان حق سخن گفتن از جانب شخص ایشان به آن مرد یا انجمن داده شود (یعنی او را نماینده خود کنند) و همهٔ ایشان، خواه آن‌کس که به او رأی موافق داده و خواه آن‌کس که برضد وی رأی داده است، باید همهٔ اعمال و آراء آن فرد یا انجمن را مشروع بدانند. و همچون اعمال و آراء خود بشمارند تا بتوانند در کنار یکدیگر با صلح و آرامش زندگی کنند و در برابر بیگانگان در امان باشند.

کاملاً بدیهی است که هابز در اینجا با اساسی که برای توافق مردم در تأسیس یک قدرت حاکم قائل است، چنین می‌پندارد که، در نهایت، به سود همهٔ مردم است که به قراردادهای خود وفادار باشند و راه عدل و انصاف را بپویند و از همه «قوانین طبیعت» پیروی کنند، و این نیز کاملاً بدیهی است که این موضوع مستقیماً با آن مطالبی که در انتقاد از روش سودنگرانهٔ استدلال وی گفته شد، در تناقض است. آشکار است که

این موضوع برای تصور او از حاکمیت تأسیسی یک مشکل جدی به وجود می‌آورد. لیکن پیش از آنکه به این مطلب بپردازیم، می‌توانیم با نشان دادن قدرتهایی که هابز به حکمران منسوب می‌داند و راههایی که برای استقرار او نشان می‌دهد، بررسی این بخش از بحث هابز را به پایان رسانیم.

مردم، تنها به یک علت به تأسیس یک قدرت حاکم اقدام می‌کنند، و آن میل ایشان به صلح و امنیت است. از این‌رو حکمرانی که آنان برمی‌گمارند، باید برای رسیدن به این مقصود به حد کافی از منابع [قدرت] برخوردار باشد. یعنی هابز معتقد است که حکمران باید قدرت فائقهٔ مطلقه و همه‌جانبه‌ای را در اختیار داشته باشد.[۱۱۹]

> حکمران، براثر قدرت و اختیاری که به وسیلهٔ همهٔ افراد کشور در اختیار او گذاشته می‌شود، از چنان قدرت و نیرویی برخوردار می‌گردد که می‌تواند با هراسی که در دل آنها می‌افکند، اراده‌های آنها را به صورت واحد درآورد تا بدین طریق صلح و امنیت در درون اجتماع برقرار گردد و مردم با تعاونی متقابل برای دفع دشمن خارجی آماده شوند. وجود این حکمران از جوهر و مایهٔ اصلی اجتماع سیاسی تشکیل شده است که تعریف آن چنین است: شخصی که جماعت بزرگی از مردم، بر اساس پیمانهای متقابلی که میان یکدیگر منعقد می‌کنند، خود را مصنف اعمال او می‌دانند، بدان منظور که او بتواند با استفاده از قدرت و امکانات آنها، آن‌گونه که مقتضی می‌داند، صلح را میانشان برقرار سازد و نیروی دفاعی مشترکی را برایشان ایجاد کند. . . .
>
> حقوق و اختیارات آن شخص یا اشخاصی که مردم با رضایت خود، قدرت حاکمه را به او یا به‌ایشان واگذارده‌اند، از تأسیس اجتماع سیاسی ناشی می‌شود.
>
> نخست آنکه، چون پیمانی منعقد کرده‌اند، چنین برمی‌آید که هیچ پیمان پیشینی که با این پیمان جدید مغایرت داشته باشد برای آنها الزام‌آور نیست و، در نتیجه، آنان که به تأسیس یک اجتماع سیاسی مبادرت ورزیده‌اند، بر اثر پیمانی که میان خود منعقد ساخته‌اند، موظفند که اعمال

119. *Ibid.* Part II, chapter 17(158); Part II, chapter 18(159 *ff.*).

و آراء یک شخص را بپذیرند، بنابراین، قانوناً نمی‌توانند بدون اجازهٔ او پیمان جدیدی میان خود منعقد کنند که به موجب آن در قسمتی خود را مطیع شخص دیگری سازند . . . و نیز هر یک از افراد، قدرت حاکمیت را به کسی که نمایندهٔ شخص ایشان است بخشیده‌اند؛ و از این رو اگر او را از مقام خود معزول کنند، از او چیزی را گرفته‌اند که متعلق به خود اوست، و ، بنابراین، کاری خلاف عدالت انجام داده‌اند . . . و همچنین اگر کسانی در برابر نافرمانیشان از دستورات حکمران چنین وانمود کنند که پیمان جدیدی با خدای خود منعقد ساخته‌اند، مرتکب ظلم شده‌اند: زیرا با خداوند، جز از طریق شخصی که نمایندهٔ اوست، نمی‌توان پیمانی منعقد کرد؛ و جز کسی که نایب خداوند بوده و قدرت حاکمیت را در سایهٔ عنایت او در اختیار داشته باشد، نمی‌تواند واسطهٔ چنین کاری شود. . . .

دوم آنکه، چون حق نمایندگی شخصی آنان، به کسی داده شده که حکمران خود قرار داده‌اند و این حق به وسیلهٔ پیمانی که افراد با یکدیگر بسته‌اند به او داده شده، نه پیمانی که او با یک‌یک افراد بسته باشد؛ هیچ عملی از سوی حکمران نمی‌تواند پیمان افراد را لغو کند، و در نتیجه هیچ‌یک از رعایای او نمی‌تواند به هیچ بهانه‌ای خود را از تابعیت او رها سازد . . . اگر یک یا چند تن از اتباع حکمران ادعا کنند که او پیمان آنان را که به هنگام تأسیس قدرت حاکم منعقد شده لغو کرده است؛ ولی دیگران، یا یکی از اتباع، یا فقط خود او به‌تنهایی منکر نقض پیمان شوند، در این مورد هیچ داوری نمی‌توان یافت که برای فصل اختلاف حکمی بدهد؛ بنابراین حق تصمیم دوباره به شمشیر واگذار خواهد شد، و هر کس این حق را می‌یابد که برای دفاع از خویشتن به نیروی شخصی خود متوسل شود، و این خلاف مقصودی‌است که دولت از برای آن تأسیس شده است. بدین‌سان بیهودگی اعطای حاکمیت به موجب پیمان پیشین آشکار می‌شود. . . .

سوم آنکه، چون اکثریت مردم با رضایت خود حکمرانی را برگزیده‌اند، آن کس هم که [در زمرهٔ اقلیت بوده] و با انتخاب آن حکمران موافق نبوده است، باید اکنون مانند بقیهٔ افراد به حکومت او رضایت دهد؛ یعنی باید همهٔ تصمیمات و کرده‌های وی را مجاز بشمارد یا، در غیر

این صورت، اکثریت حق دارند که او را تباه سازند. زیرا چون او با میل خویش به جمع آنها قدم نهاده است و به این امر رضا داده (و به‌طور ضمنی پیمان بسته است) که ارادهٔ او مطابق با آن چیزی خواهد بود که اکثریت روا بداند، بنابراین اگر از این کار امتناع ورزد، یا بر فرمانهای آنان اعتراض کند، خلاف پیمان خود عمل کرده و مآلاً از راه عدالت به دور افتاده است. . . .

چهارم آنکه . . . عمل حکمران هرچه باشد، نمی‌تواند به هیچ‌یک از اتباعش آسیبی برساند، و هیچ‌کس نمی‌تواند او را به ستمگری متهم سازد. زیرا کسی که با قدرت و وکالتی که دیگری به او داده کاری را انجام دهد، عمل او نمی‌تواند به آن شخص که آن قدرت را در اختیارش قرار داده است آسیبی برساند . . . راست است که آنان‌که قدرت حاکم را در اختیار دارند چه بسا مرتکب بی‌انصافی شوند، ولی نمی‌توانند، به معنای صحیح کلمه، مرتکب ستمگری و مردم‌آزاری شوند.

پنجم آنکه، در نتیجهٔ آنچه در قسمت قبل گفته شد، اتباع نمی‌توانند حاکم را عادلانه به مرگ محکوم کنند یا آنکه با مجازاتهای دیگر به کیفر رسانند. . . .

چون غایت تأسیس دولت، برقراری صلح و دفاع از همهٔ افراد است؛ و هر آن‌کس که حق رسیدن به غایتی را داشته باشد، وسایل رسیدن به آن غایت نیز باید در اختیارش قرار گیرد، پس هر شخص یا انجمنی که قدرت حاکم را در دست داشته باشد حق دارد که خود راه نیل به صلح و دفاع را تعیین کند و همچنین تشخیص دهد که چه موانع و مشکلاتی در سر راه رسیدن به آن غایت وجود دارد؛ و حق دارد که برای حفظ صلح و امنیت، قبلا به وسیلهٔ جلوگیری از نفاق داخلی و خصومت خارجی، هر آنچه را به نظرش ضروری می‌رسد انجام دهد؛ و هر وقت که صلح و امنیت مختل شود، برای برقراری مجدد آن هر کاری که می‌خواهد بکند. و بنابراین:

ششم، یکی از لوازم حاکمیت آن‌است‌که حکمران دربارهٔ عقاید و نظریاتی که مخالف صلحند یا به ایجاد آن کمک می‌کنند حق داوری داشته باشد؛ و در نتیجه معلوم کند که برای سخن گفتن در برابر جماعت مردم

چه افرادی و تا چه حد می‌توانند قابل‌اعتماد باشند؛ و چه کسی باید، قبل از انتشار، عقاید و آیینهایی را که در کتابها مطرح شده است وارسی کند. زیرا اعمال مردم از افکار و عقاید آنها ناشی می‌شود؛ و حکمرانی که به نحو مطلوب بر عقاید مردم استیلا داشته باشد، به نحو مطلوب هم بر اعمال آنان حکومت خواهد کرد و بدین‌وسیله صلح و هماهنگی را میان آن مردم برقرار می‌سازد. و هر چند در مورد عقاید و نظریات، هیچ چیز جز حقیقت نباید مورد توجه قرارگیرد، این موضوع با کاربرد آن عقاید و نظریات در راه صلح، به هیچ‌وجه مغایرت ندارد. زیرا عقیده‌ای که با صلح مغایرت داشته باشد، حقیقت هم نخواهد داشت، چرا که صلح و هماهنگی نمی‌تواند خلاف قانون طبیعت باشد. هرچند ممکن است در یک اجتماع سیاسی، بر اثر اهمال یا عدم صلاحیت حکمرانان و آموزگاران، مردم عقاید نادرستی را بپذیرند، و آنگاه ارائه حقایقی که با اصول مغایرت داشته باشد خشم آنان را برانگیزد؛ با این حال در چنین اجتماعی انتشار خبر ناگهانی و حیرت‌آور یک حقیقت جدید، به هیچ‌وجه صلح را مختل نخواهد کرد، ولی فقط می‌توان گفت که گاهی [غول] جنگ را بیدار می‌کند. زیرا مردمی که امورشان چندان به بدی اداره شود که جرئت کنند برای دفاع و به کرسی نشاندن عقیده‌ای جدید دست به سلاح برند، هنوز در جنگ به سر می‌برند؛ و در شرایط زیستی صلح‌آمیز زندگی نمی‌کنند، بلکه از ترس یکدیگر موقتاً سلاح را زمین نهاده‌اند و جنگ همچنان بر زندگیشان سایه‌افکن است. از این‌رو، آن کس که قدرت حاکمیت را در اختیار دارد، باید به عنوان وسیله لازمی برای حفظ صلح، حق نظارت و داوری بر همهٔ اندیشه‌ها و نظریات را داشته باشد، تا بدین ترتیب بتواند از نفاق و جنگ داخلی جلوگیری کند.
هفتم، یکی دیگر از لوازم حاکمیت، قدرت تجویز قواعد و اصولی است که به موجب آن هر کس آگاه شود که از چه چیزهایی می‌تواند برخوردار گردد و چه اعمالی را، بدون آنکه مورد تعرض اتباع دیگر مملکت قرارگیرد، می‌تواند انجام دهد: و این همان‌است که مردم قواعد اجتماعی می‌خوانند. زیرا پیش از تشکیل قدرت حاکمیت (چنانکه قبلاً دیدیم)

همهٔ مردم در همهٔ امور دارای حقی هستند که لزوماً جنگ را سبب می‌شود؛ و بنابراین حق روا کردن قواعد و اصول اجتماعی، چون برای تأمین صلح عمومی ضرورت دارد، از لوازم قدرت حاکمیت به‌شمار می‌آید. . . .

هشتم، لازمهٔ دیگر حاکمیت، حق داوری است، یعنی حکمران باید از حق رسیدگی به اختلافات مردم و قضاوت دربارهٔ آنها برخوردار باشد . . . زیرا بدون فصل دعاوی، هیچ رعیتی در برابر صدمات رعایای دیگر در امان نخواهد بود . . . و هرکس حق دفاع و حفاظت از خویشتن را به وسیله قدرت و نیروی شخصیش همچنان حفظ خواهد کرد که همانا حالت جنگ خواهد بود، و خلاف مقصودی است که هر اجتماع سیاسی لز برایش تشکیل می‌شود.

نهم [ . . . یکی از لوازم حاکمیت] حق اعلان جنگ و صلح با ملل و دول دیگر است؛ یعنی حق تشخیص اینکه چه موقع جنگ به صلاح عموم است و چه میزان نیرو باید برای آن مقصود گردآوری کرد، و چقدر باید پول و سلاح در اختیار جنگجویان قرار داد، و برای تأمین هزینه و مخارج آن تا چه میزان مالیات بر رعایا تحمیل کرد . . .

دهم. . . حق انتخاب مشاوران، وزیران، قضات، و افسران، چه در زمان صلح و چه هنگام جنگ، از لوازم حاکمیت است. زیرا چون حکمران مسئول تأمین هدف دولت، یعنی صلح و دفاع مشترک ، است پس باید حق استفاده از وسایلی را دارا باشد که به نظر وی برای نیل به این هدف ضرورت دارد. . . .

این حقوق که جوهر و اساس حاکمیت را تشکیل می‌دهد، نشانه‌هایی است که بدان وسیله انسان می‌تواند تشخیص دهد که قدرت حاکمیت در اختیار چه کسی یا کدام انجمنی قرار دارد. این حقوق انتقال‌ناپذیر و جدانشدنی‌اند . . . اگر [حکمرانی] حق فرماندهی نظامی را به دیگری انتقال دهد، به علت فقدان قدرت اجرای قوانین، حفظ حق داوری هم بیهوده خواهد بود؛ یا اگر حق وضع مالیات و تأمین پول را به دیگری واگذارد، قدرت نظامیش از بین خواهد رفت؛ یا اگر حق حکومت بر عقاید و آیینها را از خود جدا کند، مردم از ترس ارواح خبیثه دست به

طغیان خواهند زد. و بدین ترتیب اگر هر یک از حقوق مذکور را در نظر آوریم، آناً ملاحظه خواهیم کرد که چشمپوشی از آن موجب می‌شود که همهٔ حقوق دیگر، برای حفظ صلح و عدالت، یعنی چیزی که غایت و منظور هر اجتماع مشترک‌المنافع است، بکلی عبث شوند. و بر اساس همین تفکیک قدرت حاکمیت بوده است که گفته‌اند: سلطنتی که در درون خود تجزیه شود، هرگز دوام نخواهد آورد. زیرا تا زمانی که تجزیهٔ قوا صورت نگیرد، هرگز سپاهیان به صفوف مخالف تقسیم نخواهند شد. اگر در انگلستان قبلا این فکر در اذهان اکثریت مردم راه نیافته بود که قوای [حاکمه] باید میان پادشاه و اعیان و مجلس عوام تقسیم شود، دودستگی هرگز میان مردم به وجود نمی‌آمد که منجر به جنگ داخلی گردد، جنگی که نخست میان کسانی که اختلاف سیاسی داشتند و پس از آن میان کسانی که در مورد آزادی دین مخالف یکدیگر بودند بروزکرد. و این جنگ داخلی در مورد حق حاکمیت چنان برای مردم آموزنده بود که اکنون (در انگلستان) کمتر کسی است که از جدایی‌ناپذیری این حقوق آگاه نباشد؛ و هنگامی که صلح بار دیگر به این کشور بازگردد، همگان متوجه این امر خواهند شد؛ و تا زمانی که یاد مصائبی که از این بابت گرفتار آن شده‌اند در خاطرشان زنده باشد، بر این اعتقاد باقی خواهند بود، ولی بعد از آن دیگر این اعتقاد وجود نخواهد داشت جز آنکه تعلیم و تربیت بهتری از آنچه تاکنون وجود داشته است، در مورد عوام اعمال گردد. . . .

ممکن است کسی در این مورد زبان به اعتراض گشاید که وضع رعایایی که این چنین منقاد شهوات و امیال و هوسهای لجام گسیختهٔ یک فرد یا افرادیند که از قدرتی نامحدود بهره‌ورند بسیار مصیبت‌بار خواهد بود. و کسانی که تابعیت یک حکومت سلطنتی را دارند، عموماً چنین می‌اندیشند که بلایایی که دامنگیر ایشان است، ناشی از نوع حکومتشان است؛ و آنان‌که تحت یک حکومت دموکراسی یا هر گونه حکومت غیرفردیند، مصائبشان را به نوع خاص دولت خود مربوط می‌دانند؛ در حالی که قوای حاکم در همهٔ انواع حکومتها، اگر برای حفاظت اتباع

به‌کفایت وجود داشته باشد، اثری یکسان خواهد داشت؛ چنین کسان به این نکته توجه ندارند که وضع آدمی هیچ‌گاه نمی‌تواند از ناراحتیها و گرفتاریهای گوناگون ایمن باشد، و بزرگترین ناملایماتی که وقوعش در اجتماعات سیاسی ــ با هر نوع حکومت ــ امکانپذیر باشد، در برابر مصائب و بلایایی که حاصل جنگ داخلی است ناچیز است و با آن وضع مرگبار آدمیان بی‌صاحب قابل قیاس نیست که تابع هیچ نوع قانونی نیستند و هیچ قدرت نافذی میان آنها وجود ندارد که دست ایشان را از غارتگری و کینه‌توزی کوتاه کند؛ و نیز آن مردم غافل از اینند که تحمیلاتی که حکمرانان قدرتمند بر رعایای خود روا می‌دارند بدان سبب نیست که از این کار حظی می‌برند یا به انگیزهٔ آن منافعی نیست که ممکن است از آسیب رساندن و تضعیف رعایا حاصلشان گردد، چه خود می‌دانند که قدرت آنها به نیرو و عظمت رعایایشان وابسته است؛ ولی بدان علت است که مردم خود دارای غروری هستند که موجب می‌شود ناخواسته در دفاع خویش سهیم شوند، و این امر حکمرانانشان را ملزم می‌سازد که در زمان صلح آنچه را می‌توانند از رعایای خود بستانند تا هنگامی که [بر اثر جنگ با دشمن] ضرورتی ناگهانی پدید آید، برای مقابله با آن و گرفتن امتیازات هر چه بیشتر از دشمن، وسایل و امکانات لازم را در اختیار داشته باشند. زیرا آدمیان، به مقتضای طبیعتشان، هرچیز را از پشت ذره‌بینهای شهوات و خودخواهیهای خود می‌نگرند، و هر خراج اندکی را که [برای تأمین مخارج حکومت] می‌پردازند، همچون خسارتی عظیم قلمداد می‌کنند؛ در حالی که اگر دیدهٔ بصیرت داشته باشند (یعنی از درون ذره‌بین اخلاق و علم مدن بر امور بنگرند) ملاحظه خواهند کرد که آن مصائبی که از نزدیک تهدیدشان می‌کند، بدون پرداخت چنین خراجهایی قابل رفع نیست.

### (ب) حق طغیان

نتیجهٔ این استدلال هابز این است که قدرت حاکم مطلقاً نامحدود است و باید

هم چنین باشد. هر چند که این نظر اساس فلسفهٔ سیاسی هابز را تشکیل می‌دهد، او، دست‌کم در یک قسمت مهم، استثنا و محدودیتی بر قدرت مطلق حکمران قائل می‌شود. و آن «آزادی» فرد است (چنانکه هابز معتقد است) در دفاع از حیات خود، حتی در برابر حکمران. حال لازم است که برای بررسی این نکته لحظه‌ای تأمل کنیم، زیرا، از یک سو، منطق کلی هابز وی را به پذیرش این موضوع وامی‌دارد، در حالی که، از سوی دیگر، این امر، به نوبه خود، اگر او را به طور کلی در ورطهٔ تناقض‌گویی نیفکند، باری، به نظری مخالف آن منطق می‌کشاند. ابتدا باید معلوم سازیم که چرا موازین منطق ایجاب می‌کند که هابز به این موضوع اذعان کند که اگر حکمرانی «فرمان قتل، یا ایراد جرح، یا نقص عضو فردی را صادر کند، یا دستور دهد که در برابر آنان‌که بر او می‌تازند، از دفاع خویشتن خودداری کند؛ یا از استفاده از غذا، هوا، دارو، یا هرچیز دیگری که بدون آن ادامهٔ حیات برایش میسر نباشد محروم شود . . . »[۱۲۰] آن فرد حق دارد که در برابر فرمانهای حکمران تمرد کند. به این دلیل که چون آدمیان فقط برای حفظ و ایمنی جانشان، با پیمان خود با یکدیگر، به تأسیس یک قدرت حاکم مبادرت می‌ورزند، بنابراین، نمی‌توان گفت که آنان حق گرفتن جان خویش را به حکمرانی که به منظور حفظ آن بر اریکهٔ قدرت می‌نشانند واگذارند. اگر گفته شود که مردم با میثاقی که با یکدیگر می‌بندند، حق چیزی را از خود سلب کنند که برای رسیدن به آن، میثاق خویش را منعقد می‌سازند، این گفته تناقض مطلق خواهد بود. این به آن می‌ماند که آنچه به عنوان یک وسیله برای رسیدن به یک غایت برمی‌گزینیم، حصول خود غایت را ناممکن سازد.

وانگهی، کاملاً بدیهی است که حق دفاع از جان در برابر حکمران، نه تنها به فردی که اقداماتی تبهکارانه جانش را تهدید می‌کند تعلق می‌گیرد، بلکه هر زمان که عملی از سوی حکمران حیات رعایا را به مخاطره افکند، چنین حقی برای آنان وجود خواهد داشت. بدین ترتیب، هنگامی که به فردی به عنوان سرباز فرمان جنگ با دشمن داده می‌شود، او حق دارد از خدمتگزاری امتناع ورزد. و البته مسئلهٔ اطاعت تنها محدود به خدمت در زمان جنگ نیست. زیرا چون در حقیقت «غایت فرمانبرداری حفظ جان است»، بنابراین، «چنین برمی‌آید که تعهد رعایا در برابر حکمران فقط و فقط تا زمانی برقرار خواهد بود که آن قدرتی که حکمران به وسیلهٔ آن از جان رعایایش حفاظت

120. *Ibid.*, Part II, chapter 21(204)

می‌کند نیز برقرار باشد.»[۱۲۱]

حال می‌توانیم بحث خود را با طرح این سؤال آغاز کنیم که آیا آن آزادی که هابز در اینجا از آن سخن می‌گوید باید به همان مفهوم معمول وی از «حق»، یعنی قدرت یا اختیار، پنداشته شود، یا به مفهوم دیگری همچون حق اخلاقی[۱۲۲] برداشت گردد. البته منظور هابز باید منطقاً همان مفهوم اول باشد، و منظور وی در این مورد از این استنتاج او نمودار می‌شود که می‌گوید شخص تبهکار، تنها در صورتی که بتواند جان خود را حفظ کند، نسبت به آن حقی خواهد داشت، در حالی که حکمران هم متقابلاً فقط در صورتی که بتواند او را به چنگ آورد حق مجازات وی را به دست خواهد آورد. این گفته در حقیقت آن تناقض را که میان دو قضیهٔ زیر وجود دارد از میان می‌برد: (۱) هر فردی حق دارد از جان خویش دفاع کند؛ (۲) چون تهدید به مجازات مؤثرترین وسیله‌ای‌است که حکومت می‌تواند در اختیار داشته باشد، پس حکمران باید این حق را دارا باشد که همهٔ رعایای خود را به کیفر رساند. هر چند بدین ترتیب تناقض از میان می‌رود، این نظر چندان رضایتبخش نیست. اگر حکمران از قدرت بالفعل و کافی اداره کشور، آن‌گونه که هابز لازم می‌داند، برخوردار باشد، بدیهی است که حق فرد(یعنی قدرت او) دیگر وجود نخواهد داشت و، از سوی دیگر، اگر حکمران تا آن اندازه ضعیف باشد که فرد بتواند حق (یا قدرت) واقعی خود را داشته باشد، چنین حکمرانی ناتوان‌تر از آن خواهد بود که بتواند کشور خود را اداره کند. به سخن دیگر، یا آن حقی که هابز به فرد اختصاص می‌دهد چیزی عبث و بی‌معنی است یا رابطهٔ میان حکمران و فرد به آشفتگی و هرج و مرج می‌انجامد.

مصداق این بحث وقتی روشنتر خواهد شد که حق امتناع از خدمت نظام و حق عمومی انقلاب را مورد توجه قرار دهیم. این موضوع بدیهی است که هابز باید این حقوق را یا به عنوان چیزهایی بی‌اثر و بی‌معنی بپندارد یا آنکه نظری را قبول کند که در واقع همان نظر لاک است، و یکسر عقایدی‌است که وی در جاهای دیگر بیان می‌دارد. لاک خود (شاید بحق) بر این نظر بود که هابز به هیچ‌وجه این حقوق را به عنوان حقوق واقعی (یا اخلاقی) مطمح نظر نداشته است. از این‌رو، وی بدرستی تذکار می‌دهد که اگر حق فرد برای طغیان فقط یک اختیار به شمار آید، این حق تنها وقتی که قدرت بالفعل (و حق) حکمران از بین رفته باشد وجود خواهد داشت.[۱۲۳] ولی

121. *Ibid.*, Part II, chapter 21(205, 208)     122. moral right

۱۲۳. نک: صفحات ۸۵۸ به بعد کتاب حاضر.

وقتی که قدرت حکمران، یا به وسیلهٔ یک اقدام داخلی یا عمل دشمنان خارجی از میان رود، به موجب نظر هابز، تا وقتی که یک حکمران جدید، با قدرت کافی برای تسلط بر نیروهای گوناگون در کشور، روی کار نیاید، هرج و مرج همچنان ادامه خواهد داشت. و در چنین وضع پرآشوبی، این سخن که فرد دارای حق دفاع از خویشتن است، فقط بدان معنی تواند بود که آدمی تنها در شرایطی که ظاهراً برای ادامهٔ حیات او فرصت چندانی وجود ندارد می‌تواند از خویشتن دفاع و مراقبت کند. بنابراین، اگر حق به معنی قدرت است (چنانکه منطقاً باید برای هابز چنین باشد)، در هر دو مورد، خواه حکمران نیرومند باشد و خواه ناتوان، فرد دارای هیچ‌گونه حقی نخواهد بود. اگر حکمران نیرومند باشد، آشکار است که فرد برای طغیان در برابر او، فاقد هرگونه قدرت است. از سوی دیگر، اگر ناتوان باشد، در حقیقت دیگر حکمران نخواهد بود، و اجتماع [سیاسی] به وضع طبیعی مبدل خواهد شد، که در آن هیچ‌کس فرصت چندانی برای دفاع از جان خویش را نخواهد داشت.

اگر این استنتاج را نپسندیم، می‌توانیم شق دیگر را مطرح سازیم و سؤال کنیم که اگر هابز معتقد است که آدمیان، هنگامی که جانشان در برابر حکمران در مخاطره باشد، حقی واقعی برای سرپیچی از فرمانهای او دارند، چه نتیجه‌ای می‌تواند داشته باشد. متأسفانه نتایجی هم که از این بابت به دست خواهد آمد برای هابز رضایتبخش نخواهد بود. تنها این مسئله مطرح نیست که پذیرش این نظر، با اصول اساسی دستگاه فلسفی هابز تناقض پیدا می‌کند، یا اگر شرح هابز از طبیعت آدمی درست باشد، هستیِ حقوق واقعی تصورناپذیر است. زیرا، گذشته از همهٔ این موارد، تنها پذیرش این حق به اغتشاش منجر خواهد شد. یک حق فقط در صورتی حقیقی است که تعیین موجودیت آن با کسی باشد که دعوی آن را دارد. بنابراین حق من برای طغیان در وضعی که جانم در خطر باشد، بدان معنی است که خودم، و تنها خودم، معلوم کنم که آیا جانم در خطر است یا در خطر نیست. آنگاه، در حقیقت، این من هستم که در هر مورد تصمیم می‌گیرم که آیا از فرمانهای حکمران اطاعت کنم یا ا طاعت نکنم. چنین وضعی مختص حکومتی است که بغایت دموکراتیک باشد — و با توجه به نظر هابز در مورد طبیعت آدمی، اوضاع و احوالی که بر اثر چنین حکومتی پدید می‌آید، وضعی پرآشوب و آکنده از هرج و مرج خواهد بود. ولی دیگر ضرورتی ندارد که این روال انتقادآمیز را بیش از این دنبال کنیم. نظر [هابز] خود واضح و روشن است.

فرد یا در برابر حکمران خود حقی دارد یا ندارد. اگر حقی ندارد، پس هابز نباید بگوید که فرد چنین حقی را داراست. ولی اگر از حقی برخوردار است، اصل مهم فلسفهٔ سیاسی هابز ــ یعنی آنکه قدرت حکمران مطلق است و باید هم چنین باشد ــ اصلی بی‌اساس خواهد بود. هابز نمی‌تواند هر دو نظر را در آن واحد داشته باشد. اگر قدرت حکمران مطلق است، پس تحت هیچ شرایطی نمی‌توان آن‌را مشروط کرد؛ و اگر هرگونه محدودیت یا شرطی بتوان بر آن قائل گردید، دیگر مطلق نخواهد بود.

## (ج) حکمران مطلق[۱۲۴]

هرچند، چنانکه ملاحظه گردید، منطقی که نظریه هابز بر آن استوار است ایجاب می‌کند که وی دست کم یک محدودیت را بر قدرت حکمران بپذیرد، این پذیرش نیز، باز چنانکه قبلاً دیده‌ایم، وی را با چنان مشکلاتی روبه‌رو می‌سازد که وی مجبور می‌شود در بیشتر موارد، این مسئله را نادیده انگارد و چنین استدلال کند که قدرت حکمران، چه در زمان تأسیس آن و چه بعد از آن، به هیچ طریقی تحدیدپذیر نیست، زیرا هرگونه محدودیتی، نیل به مقاصد اصلی تأسیس [قدرت حاکمیت] را ناممکن می‌سازد. نارسایی این نظر را هم می‌توان به آسانی باز نمود.

استدلال هابز در مورد هر حق ویژه‌ای که به حکمران خود اختصاص می‌دهد، شکل سودنگرانه دارد: از آنجا که طبیعت آدمی چنین و چنان است، حکمران فقط در صورتی می‌تواند غرایز و تمایلات طبیعی آدمیان را در جهت تأمین صلح و امنیت عمومی مهار کند که چنین حقی را دارا باشد. در برابر این انتقاد که برپاداشتن چنین قدرت عظیمی منجر به تباهی ما خواهد شد، زیرا نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حکمران به جای آنکه از آن قدرت در راه منافع رعایایش استفاده کند، آن را برای تحقق امیال خودخواهانهٔ خویش به کار بندد، هابز فقط این جواب را می‌تواند بدهد که [برای برقراری نظم و امنیت در اجتماع ] این فرصتی است که باید از آن استفاده کنیم. او البته باید بپذیرد که حکمران به هیچ‌گونه، خواه به وسیلهٔ پیمان و خواه هر تعهد اخلاقی دیگر که او را موظف به خدمت در راه منافع ما کند، مقید نخواهد شد. و نظر هابز فقط بر این اساس می‌تواند استوار باشد که زور موجد حق است و حکمران قادر مطلق[۱۲۵]. زیرا

124. Absolute Sovereign  125. all - Powerful

تعهد فقط در جایی معنی پیدا می‌کند که ضمانت اجرایی وجود داشته باشد، بنابراین بدیهی است کسی را که از قدرت فائق برخوردار باشد نمی‌توان بزور موظف به کاری کرد. ولی تنها مسئله این نیست که حکمران در برابر ما هیچ وظیفه‌ای ندارد، بلکه این نیز روشن است که ــ چون او هم خود یک انسان است و مآلا مانند خود ما، بندهٔ طبیعت خویش است ــ فقط به منافع و امیال خودخواهانهٔ خویشتن توجه می‌کند، و می‌تواند هم توجه کند، ما را تنها در صورتی به حساب خواهد آورد که در برآوردن خواستهای او مؤثر باشیم. بنابراین زندگی انسان در حکومت چنین حکمرانی به هیچ‌وجه دورنمای سعادتباری را نوید نمی‌دهد؛ ولی وضع بشر چنان رُقت‌بار و مصیبت‌آمیز است که، به جای آنکه بکوشد تا در اجتماعی به‌سر برد که یا اصلاً حکمرانی در آن نباشد یا از وجود حکمرانی فاقد قدرت مطلق برخوردار باشد، بهتر است که حتی به حاکمیت شریرترین و ستمگرترین فرمانروایان مستبد رضا دهد.

تا اینجا ما فقط به بررسی اختیارها و قدرتهایی پرداخته‌ایم که هابز به حکمران تأسیسی[۱۲۶] اختصاص می‌دهد. ولی وی معتقد است حکمرانی هم که دارای حاکمیت اکتسابی باشد، باید از همان قدرت و اختیار نامحدود برخوردار شود.[۱۲۷]

> اختیارات حاکمیت و نتایج حاکمیت در هر دو نوع حکومت [یعنی در حکومت تأسیسی و حکومت اکتسابی] حالتی یکسان دارد. [در دولت اکتسابی هم] بدون رضایت حکمران، نمی‌توان قدرت او را به دیگری انتقال داد و نمی‌توان قدرتش را از او سلب کرد و هیچ‌یک از رعایا حق ندارند وی را به وارد کردن خسارتی متهم کنند، و نیز نمی‌توانند او را به کیفر رسانند؛ حق قضاوت درباره اینکه چه چیز برای صلح ضروری‌است و حق داوری دربارهٔ عقاید و نظریات در اختیار اوست؛ او قانونگذار منحصر به فرد و داور اعظم اختلافات است؛ در هنگام جنگ و زمان صلح حق انتخاب داوران، مشاوران، فرماندهان، مأموران، و وزیران و، همچنین، حق تصمیم دربارهٔ پاداشها و کیفرها و عناوین و نشانها متعلق به اوست. دلایل این امر همان‌است که در فصل پیشین در مورد حقوق و نتایج حاکمیت تأسیسی ذکر گردید.

126. instituted sovereign 127. *Ibid.*, Part I, chapter 20 (186).

در اینجا باید دو موضوع را بررسی کنیم: اول آنکه، حاکمیت از همان دو راهی که هابز شرح می‌دهد برقرار می‌گردد، و دوم آنکه، آیا این استدلال هابز که می‌گوید حکمران ــ از هر راهی که به قدرت رسیده باشد ــ باید قدرت فائق باشد، درست است یا نیست.

دربارهٔ حاکمیت اکتسابی، هیچ اشکالی در موضوع یادشده وجود ندارد. در آغاز باید گفت که متأسفانه این حقیقتی بسیار آشکار است که حکمرانان فقط با اعمال زور، حاکمیت خود را برقرار ساخته‌اند. بسیاری از دولتها، شاید هم اغلب آنها، بدین‌سان برپا شده‌اند ــ برای مثال تاریخ یونان باستان، یا تاریخ ایتالیا در دوران قرون وسطا و رنسانس، سرگذشت شهر-دولتهایی را روایت می‌کنند که حکمرانانشان، خواه ستمگران و توانگران و خواه تودهٔ مردم، مقام خود را با زور و خشونت به دست‌آورده و با زور برای خویش محفوظ داشته‌اند. و این نکته که تصاحب بالفعل قدرت، اغلب به نحوی ماهرانه در زیر حجاب صور مشروع صورت گرفته است، چنانکه مصداق آن‌را در هنگام تصاحب چکوسلواکی به وسیله هیتلر می‌توان بازیافت، به هیچ ترتیب تأثیری بر اعتبار این‌روایات ندارد.

این سؤال نیز در مورد حاکمیت اکتسابی، که حکمران تا چه میزان باید قدرتمند باشد، در واقع سؤال بی‌معنایی است. چه، در این اوضاع مردم چاره‌ای [جز تسلیم] ندارند: زیرا حکمرانی که مقام خویش را با اعمال زور، و نه با رضایت مردم، به دست آورد، هر اندازه که بخواهد می‌تواند قدرتمند باشد. به کوتاه سخن، چون قدرت برای نگاهداشت حاکمیت ضروری است، حکمران جباری که منابع و ساز و برگ لازم را برای کسب بالاترین مقام کشور در اختیار داشته باشد، یحتمل به قدر کافی عقل و توانایی هم دارد که آن‌را، بدون توجه به مصالح و خوستهای رعایا و زیردستانش، محکم در چنگ خویش نگه‌دارد.

لیکن هنگامی که مقام حکمرانی را بنگریم که حاکمیتش بر اساس رضایت آزادانهٔ اتباعش استوار شده، موضوعی کاملاً متفاوت مطرح خواهد بود، زیرا اتباع در هنگام تأسیس قدرت حاکم، بنا به فرض اصلی می‌توانند، اگر بخواهند، برخی محدودیتها را براختیارات حکمران تعیین کنند. این دعوی هابز که مردم می‌توانند برای حفظ موجودیت و منافع مشترکشان، در مورد تأسیس یک حاکمیت فائق با هم به توافق رسند، وی را با مسئله‌ای لاینحل روبه‌رو می‌سازد. البته در مورد واقعیت تاریخی تشکیل دولتهای تأسیسی هیچ اشکالی وجود ندارد ــ [برای مثال] تشکیل ایالات متحد خود یک نمونهٔ

آن‌است. بر عکس، مشکل اصلی از ناممکن بودن این امر برمی‌خیزد که بخواهیم واقعیت تاریخی تأسیس [دولتها] را بر اساس نظر هابز نسبت به طبیعت آدمی توجیه کنیم. در این باره باید سؤال کنیم که آیا تأسیس حاکمیت فائق به سود همهٔ مردم است یا نه، و آیا مردم خودشان این نظر را قبول خواهند داشت یا خیر؛ و بالاخرهٔ، اگر به این نظر قائل گردند، به آن عمل خواهند کرد یا نه. در هر حال استدلال هابز باید بر پایهٔ یک حسابگری سودنگرانه استوار باشد: هابز، هم باید ثابت کند که به نفع همهٔ مردم است که زیر حکومت چنین حکمرانی قرار گیرند و هم آنکه خود مردم تشخیص می‌دهند که چنین چیزی به نفعشان است. متأسفانه اگر نظریهٔ روانشناختی هابز درست باشد، نه به نفع مردم است که در تابعیت چنین حکمرانی قرارگیرند، و نه خود مردم به این نتیجه می‌رسند که تابعیت حکمران به نفعشان است و ،بالاخره، اگر هم این استنتاج را بپذیرند، ممکن نیست به آن عمل کنند.

می‌توانیم دو نکته اول را با هم بررسی کنیم. بدیهی است که چون آدمی هر عملی را فقط به سائقهٔ ترس و میل تحصیل منفعت انجام می‌دهد، پس فقط در صورتی به تأسیس حاکمیت رضایت می‌دهد یا، در حقیقت، فقط در صورتی در مورد هر یک از امور رضایت خود را اعلام می‌کند که متقاعد شود آن امر سود خود او را تأمین می‌کند. متأسفانه، چنانکه ملاحظه کرده‌ایم، در این باب نمی‌توان به منافع شخصی افراد توسل جست، زیرا اولاً تأسیس قدرت حاکم به نفع همهٔ افراد نیست و ثانیاً، حتی در مواردی هم که تأسیس قدرت حاکم به نفع همهٔ افراد باشد، مردم قضاوت دیگری خواهند داشت. و چون هابز خودش به ضعف این برهان سودنگرانه پی‌برده، بر این اعتقاد شده است که آدمیان نیازمند حکمرانی مطلقند. بنابراین نظری که هابز در این مورد اتخاذ کرده است به جایی نمی‌رسد. آن برهانی که وی برای اثبات نیاز ما به چنین حکمرانی عنوان می‌کند، خود مانع آن می‌شود که ادعا کند آدمیان خودشان می‌پذیرند که داشتن یک چنین حکمرانی به نفعشان است.

ما، در حقیقت، باید میان این گفته که مردم در واقع نیازمند چنین حکمرانی هستند و این گفته که مردم خود می‌پذیرند که چنین حکمرانی را احتیاج دارند، فرق نهیم. گفتهٔ اول ممکن است درست باشد، و اگر نظر هابز را نسبت به طبیعت آدمی بپذیریم، یحتمل درست خواهد بود. [ولی] گفتهٔ دوم قطعاً نادرست است ــ حتی اگر (و بویژه اگر) نظر هابز را نسبت به طبیعت بشر درست بدانیم. زیرا (همان‌گونه که خود هابز

خاطرنشان می‌سازد) چون مردم همیشه زیرکی و هوشیاری خود را بالاتر از آنچه هست می‌دانند، همواره چنین می‌پندارند که به نفع آنهاست که [از هرگونه قدرت فائقی ]آزاد باشند تا بتوانند از همنوعان کم‌هوش‌تر و کندذهن‌تر خویش بهره کشند.

بدین ترتیب، برهان هابز ایجاب می‌کند که وی هر دو قضیه زیرین را که با هم مانعةالجمعند بپذیرد: یعنی، از یک سو، قبول کند که مردم (درست یا نادرست ) به این نتیجه می‌رسند که منافع آنان ایجاب می‌کند که از هرگونه قدرت فائق رها باشند و، از سوی دیگر، بپذیرد که مردم بدان علت به تأسیس یک قدرت حاکم مبادرت می‌ورزند که عقیده دارند چنین اقدامی به نفع آنان‌است. اگر، آنچنانکه هابز معتقد است، آدمیان هر عملی را فقط به ملاحظهٔ منافع شخصیشان انجام می‌دهند، بدیهی است که نمی‌توانیم بپذیریم که ملاحظهٔ منافع شخصی، هم مردم را به تأسیس قدرت حاکم وادارد و هم موجب شود که آنان از تأسیس چنین قدرتی سرباززنند. متأسفانه هابز نمی‌تواند هیچ‌یک از این دو نظر متناقض را کنار نهد. وی باید بپذیرد که استدلال سودنگرانه به جایی نمی‌رسد، زیرا اگر نپذیرد، نمی‌تواند ادعا کند که آدمیان به یک قدرت مطلق و فائق نیازمندند. اگر آدمیانَ به این نتیجه رسند که منافع متعدد وگوناگون آنها از راه تعاون و همکاری متقابل به بهترین وجه تأمین می‌شود، خودشان با یکدیگر همکاری خواهند کرد و به قدرتی که آنان را به این کار وادارکند نیازمند نخواهند بود. از سوی دیگر، چون هابز بر این اعتقاد است که حکمرانان، تنها از راه توسل به سلاح به قدرت نمی‌رسند، بلکه انتخاب آزاد مردم هم موجب پیدایش آنها می‌گردد، و چون این عقیده را نیز ابراز می‌دارد که هیچ انسانی جز به سائقه منافع شخصیش به عملی دست نخواهد زد، بنابراین، مجبور است بگوید وجود یک حکمران نه تنها در تحلیل غایی به نفع همه مردم است، بلکه مردم خودشان نیاز [به حکمران] را درک می‌کنند. می‌توانیم این موضوع را به نحو خلاصه‌تر بدین گونه بیان کنیم که چون بخواهیم مطلوبیت قدرت حاکم را به طور کلی به اثبات رسانیم ـ همان گونه که خود هابز قبول دارد ـــ اساس استدلال سودنگرانه درهم می‌ریزد، پس چنین استدلالی به طریق اولی نمی‌تواند برای توجیه تأسیس یک حاکمیت مطلق مورد استفاده قرار گیرد.

اشکال اساسی دیگری که در براهین هابز وجود دارد حتی از اشکال قبلی مهمتر است. بدین معنی که فرض کنیم به نفع همه مردم باشد که خود را تسلیم یک حکمران کاملا مقتدر کنند و خودشان نیز به لزوم این امر معتقد شوند. حال اگر نظر هابز را

نسبت به طبیعت بشر درست بدانیم، باید ببینیم که چگونه مردم طبق این قضاوت خود عمل خواهند کرد (یا می‌توانند عمل کنند).

تنها این مشکل مطرح نیست که آن نقشهایی که به شهوات و عقل اختصاص داده شده‌اند ( و اگر زندگی دور از اجتماع، آنچنانکه هابز می‌گوید، «مسکنت‌بار و زشت و ددمنشانه و کوتاه» باشد، باید چنین نقشهایی به شهوات و عقل اختصاص داده شوند) بکلی این امکان را از آدمیان می‌گیرد که بتوانند در نهایت آرامش و خونسردی راجع به بالاترین منافع متقابلشان اندیشه کنند. حتی اگر تصور کنیم که آدمیان به گونه‌ای چنان بر ترس و بدگمانیشان به یکدیگر فائق آیند که در کنار یکدیگر قرار گیرند؛ حتی اگر فرض کنیم که برخی (یا در حقیقت همه) افراد بشر به‌قدر کافی بصیر و مآل‌اندیش باشند که بتوانند امتیازات همپیمانی را دریابند و بفهمند که چنانچه اتفاق و اتحادی را میان خود به وجود آورند، از آن وضع نکبت‌باری که خویشتن را به آن دچار می‌بینند رهایی خواهند یافت، باز هم محال است که افراد بشر، چنانکه هابز درباره‌شان می‌گوید، بتوانند در واقع طبق موازین عقل با یکدیگر همپیمان و متفق شوند. حقیقت این‌است که هابز، در برابر یک دوراهی قرار دارد که قبول هر یک از آنها مستلزم رد راه دیگر است، و این مشکل جدی‌تر از آن‌است که هابز خود دریافته است. یا آدمیان حیوان محضند یا نیستند. اگر حیوان باشند، پس نمی‌توانند دولتی را تأسیس کنند. و اگر حیوان نباشند، زور نمی‌تواند تنها قانون طبیعت آنها باشد. ولی اگر آدمیان به‌قدر کافی منطقی و مآل‌اندیش باشند که به تأسیس یک دولت اقدام کنند، [بنابراین] به یک حکمران کاملاً مطلق و بیرحم نیازی ندارند. و اگر هم چنان بندهٔ شهوات خود باشند که برای برقراری نظم میان آنها وجود چنین حکمرانی ضروری باشد، پس نمی‌توانند با ارادهٔ آزاد خود یا بر اثر مباحثات و تبادل‌نظرهای عاقلانه به تأسیس دولت مبادرت ورزند. به کوتاه سخن، هابز نمی‌تواند هم خدا را بخواهد و هم خرما را. او نمی‌تواند هم انسان را مانند یک حیوان وحشی بپندارد که جز زور و قدرت چیزی را نمی‌فهمد، و هم او را دارای آن بصیرت، همدلی، و احساس همنوع‌خواهی بداند که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی به آدمی نسبت می‌دهند.

این مشکل چاره‌ناپذیر است، زیرا هابز نمی‌تواند هیچ‌یک از دو قضیه‌ای را که تضادشان بررسی شد نادیده انگارد. اگر وی تشکیل دولت تأسیسی را انکار کند، در برابر واقعیت تاریخ قرار می‌گیرد؛ و اگر در نظر خود نسبت به طبیعت انسان تعدیلی به وجود آورد، برهان خود را برای لزوم یک حکمران فائق پرقدرت بی‌اعتبار خواهد کرد،

زیرا تنها مستند او برای توجیه وجود یک چنین حکمرانی این‌است که طبیعت آدمی را چنان بد و ناتوان بنمایاند که به‌هیچ‌وجه قادر به برداشتن کوچکترین قدمی در راه تشکیل یک حکومت ملی خود مختار نباشد. هابز می‌تواند میان این دو نظر، تا جایی که بخواهد، به جانب هر یک از آنها متمایل شود، ولی نمی‌تواند بدون یک تجدید نظر کلی در نظریه‌اش، خود را از تناقض آنها با یکدیگر رها سازد. اگر در زمان خاصی آدمیان بتوانند در کنار هم قرارگیرند و دربارهٔ مسائل مورد علاقه مشترکشان به بحث و تصمیمگیری بپردازند، دلیلی ندارد که در زمانهای دیگر قادر به انجام چنین کاری نباشند. به چه علت آنها نمی‌توانند همان که هستند باقی بمانند و به جای آنکه در لحظات آزادی حکمرانی را برگزینند که دارای قدرت مطلق باشد و از آن پس برای همیشه خود را منقاد ارادهٔ او سازند، از موهبت یک مجمع دموکراتیک آزاد برخوردار نباشند؟ نظر هابز (اگر در واقع چنین باشد) تنها در صورتی موجه می‌نماید که ما همهٔ افراد بشر را همچون کسی بپنداریم که به مسکرات یا مخدرات معتاد باشد ولی برای لحظه‌ای از رؤیاهای جنون‌آمیز خود به در آمده و جانب عقل را گرفته و خود را به محافظی تسلیم کند، زیرا می‌داند که لامحاله به همان وضع قبلی، که فقط برای چند لحظه از آن خلاصی یافته است، باز خواهد گشت. و همگان می‌پذیرند که این نه تنها تصویر درستی از طبیعت انسان نیست، بلکه مطمئناً کذب محض است.

اگر این تصویر، تصویری کاذب و مبالغه‌آمیز باشد، باید سؤال کنیم که چرا هابز [برای استدلال نظریهٔ خود] به آن توسل جسته است؟ شاید به این دلیل که تنها راه توجیه حاکمیت مطلقی که مصمم به داشتن آن شده همین بوده است. ممکن است این پاسخ درست باشد ولی، به احتمال بیشتر، [قبول آن] بی‌انصافی نسبت به اوست. این نیز محتمل است که هابز فقط بدان علت وجود حکمران مطلق را ضروری پنداشته که ملاحظهٔ طبیعت آدمی وی را معتقد کرده است که چون افراد بشر این چنین بدنهاد و ناتوانند، وجود یک حکمران با چنین قدرتی ضرورت دارد. و دورانی که هابز در آن می‌زیسته است، مطمئناً تا حدودی این استنتاج تیره و بدبینانه را توجیه می‌کند. اما اشتباه هابز در این بود که فقط به دیدن یک سوی طبیعت آدمی اکتفا کرده است. وی به این نکته توجه نکرده است که حتی شریرترین افراد هم می‌توانند سخاوتمند و غمخوار و مهربان و فداکار باشند و گاهی هم در واقع این‌گونه‌اند. وی این نکته را نیز ملحوظ نداشته است که جنگ، علاوه بر اینکه طبیعت وحشی و درنده‌خویانه آدمی را نمودار می‌سازد، اصالت و شجاعتش را ـ که همانا تمایل او به تحمل رنج و حتی

استقبال از مرگ در راه اعتقاداتش باشد ـ نیز جلوه‌گر می‌سازد.

موضوع دیگری که ذکرش در خور تأمل است، غفلت هابز از این نکته است که، علاوه بر تمایلات بشردوستی و همنوع‌خواهی آدمیان (که وی آنها را نادیده می‌انگارد) و تمایلات سودنگرانه مبتنی بر عقل (که وی در اینجا آن را به شیوه‌ای تناقض‌آمیز می‌پذیرد)، عوامل دیگری نیز در طبیعت آدمیان وجود دارد که آنان را به طرف زندگی گروهی و اجتماعی سوق می‌دهد. هابز در قسمت بسیار جالبی از کتابش، اختلافاتی را میان آدمیان و برخی موجودات زنده، مانند زنبوران عسل و مورچگان، برمی‌شمارد که «زیستن در جامعه را بدون هرگونه قدرت اجبار کننده‌ای» برای گروه دوم [یعنی زنبوران عسل و مورچگان ] امکانپذیر، و برای گروه اول [یعنی آدمیان ] ناممکن نشان می‌دهد. اگر هابز به جای جانوران آرامی همچون زنبوران عسل، یک دسته از گرگها یا حیوانات وحشی دیگر را در نظر می‌گرفت، در استدلال خود با اشکالات بیشتری روبه‌رو می‌شد، زیرا بی‌شبهه گرگها از آدمیان، وحشی‌تر و درنده‌خوترند. آیا تنها علت آنکه گرگها یا حیوانات وحشی دیگر به تشکیل «گله»‌ای مبادرت می‌ورزند این است که یک گرگ قدرت «حاکمه»‌ای را کسب می‌کند و گرگهای دیگر با ملاحظه قدرت برتر او حاکمیتش را به رسمیت می‌شناسند؟ یا آنکه در آنها چیزی وجود دارد که روانشناسان جدید، آن‌را «غریزهٔ گروه‌جویی»[۱۲۸] می‌خوانند؟ ـ یعنی آن تمایل طبیعی که این‌گونه حیوانات را به گردهم جمع می‌آورد و موجب می‌شود که همجواری یکدیگر را طلب کنند و از مؤانست همنوعان خود احساس لذت کنند. در حقیقت، هابز به این غریزهٔ گروه‌جویی توجه چندانی ندارد، بویژه آنجا که دربارهٔ زنبوران عسل و مورچگان می‌گوید که «توافق این جانوران [برای زندگی اجتماعی] امری طبیعی است، و توافق آدمیان، که فقط به‌وسیلهٔ قرارداد به وجود می‌آید، یک امر مصنوعی است، از این‌رو، اگر (علاوه برقرارداد) چیز دیگری برای تداوم توافق آنها لازم باشد، به‌هیچ‌وجه جای شگفتی نخواهد بود؛ و آن یک قدرت مشترک است که آدمیان را به هراس افکند و اعمال آنان را در جهت منافع عامه هدایت کند.»[۱۲۹] ولی چرا این «توافق» فقط میان زنبوران عسل و مورچگان امری طبیعی است؟ به چه علت این توافق میان دیگر موجودات یا، در واقع، آدمیان امری طبیعی نیست؟ اگر هابز دربارهٔ ارسطو، که در

128. herd instinct 129. Part II, chapter 17(156)..*Ibid*

اینجا او را به‌سخره‌گرفته و مورد حمله قرار داده است، تحقیق و تأمل دقیقتری انجام می‌داد، در حقیقت به این نکته واقف می‌شد که انسان نیز، «طبیعتاً یک حیوان سیاسی است»[۱۳۰] یعنی آدمیان بر اثر حسابگریهای مبتنی بر عقل[۱۳۱] به این نتیجه نمی‌رسند که منافع فردی ایشان ایجاب می‌کند که در یک گروه اجتماعی به افراد دیگر بپیوندند، بلکه آنان به مقتضای طبیعت خود در خانواده‌ها، قبیله‌ها، یا دیگر گروههای اجتماعی به‌سر می‌برند و به سائقه غرایز طبیعیشان به این‌گونه زندگی روی می‌آورند. البته چنین حسابگریهای مبتنی بر عقل بعداً صورت می‌گیرد و موجب تقویت تمایل طبیعی انسان به زندگی جمعی می‌گردد؛ و این تقویت در اوقاتی اهمیت می‌یابد که تمایل طبیعی انسان در مقابل انگیزه‌ای قرارگیرد که آدمی را در جهت ارضای امیال خودخواهانهٔ خویش، به‌بهای فداکردن همبستگی اجتماعی، تحریک کند. لیکن حسابگریهای مبتنی‌بر عقل، هیچ‌گاه نمی‌تواند به خودی خود، آن همبستگی را به وجود آورد.

بسیاری از فلاسفه در مورد مقام عقل در تعیین رفتار و اعمال بشر مبالغه کرده‌اند. آنان در این باره به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی معتقدند که آدمیان می‌توانند کاملاً عقلشان را از جسمشان جدا سازند، یعنی بی‌آنکه تحت‌تأثیر هر گونه احساسات یا تمایلات بیگانه و خارجی قرارگیرند، قادرند هرآنچه عقلشان مقرر کند انجام دهند. برای مثال، در قرن هجدهم فلاسفه بر این اعتقاد بودند که آدمیان همیشه طبق حسابگریهایی روشن در جهت منافع شخصیشان عمل می‌کنند ـ یعنی می‌توانند «فارغ از هرگونه احساس و عاطفه‌ای » معلوم کنند راه منطقی و عاقلانه کدام‌است تا اعمال خود را در آن جهت انجام دهند. [البته] هابز به هیچ‌وجه چنین اشتباهی را مرتکب نشده است که انسان را همچون یک دستگاه اندیشه‌ورز محض بداند. وی، چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم، این موضوع را دریافته است که آدمیان به سائقه شهوات و امیال گوناگون برانگیخته می‌شوند و این امر، تعقل کامل و خالی از شور و احساس[۱۳۲] را برای آنان ناممکن می‌سازد؛ به همین دلیل او نه تنها از مبالغه‌کردن در مورد نقش عقل می‌پرهیزد، بلکه روی‌هم‌رفته سهم آن‌را در رفتار بشر تا حد امکان ناچیز می‌شمارد.

لیکن متأسفانه چون هابز همهٔ آن رغبتها و تمایلاتی را که می‌تواند آدمیان را گردهم آورد نادیده می‌انگارد، و فقط به وجود امیال خودخواهانه‌ای که آنان را از یکدیگر جدا

130. *Politics* (translated by B. Jowett), I, 2. 131. process of ratiocination
132. passionless rationality

می‌سازد قائل است، برای تبیین این حقیقت مسلم، یعنی زندگی گروهی و اجتماعی بشر، چاره‌ای جز این ندارد که بگوید زندگی اجتماعی آدمیان بر اساس عواملی همچون عقل و تمایلات خودخواهانهٔ آنها استوار شده است. از آنجا که وی به خود اجازه نمی‌دهد که بگوید آدمیان یا بر اثر همدلی و غمخواری متقابل و لذت از مؤانست یکدیگر به هم می‌پیوندند یا به سائقهٔ یک تمایل غریزی بر گرد هم جمع می‌آیند (البته جز در مواردی که آدمیان بزور در جامعه‌ای گرد می‌آیند) فقط می‌تواند بگوید که انسانها بر اثر حسابگریهای مبتنی برعقل به هم ملحق می‌شوند، یعنی هرکس، در تحلیل غایی، به این نتیجه می‌رسد که بهترین راه پیشبرد سود شخصیش زندگی در اجتماع است. یعنی هابز، به رغم بینش پیشین و قابل‌قبول‌تر خود، در پایان بحث خویش آنچنان عقل و دوراندیشی خالی از عواطف را به انسان نسبت می‌دهد که ممکن است حتی حکمای «عصر خرد»[۱۳۳] را هم به تأمل وادارد و، چنانکه پیشتر دیدیم، به‌طور شگفت‌آوری با نظر اصلی او نسبت به طبیعت آدمی بی‌تناسب و مغایر است.

حال می‌توانیم با جمع‌بندی و تلخیص مطالب مختلفی که در گفتار خود در انتقاد از هابز عنوان کردیم، این بحث طولانی را به پایان رسانیم.

اگر آدمیان تا آن درجه که هابز معتقد است به اصول اخلاق بی‌اعتنا باشند، ممکن است این گفته درست باشد که فقط اعمال خشونتبار و بیرحمانهٔ زور می‌تواند نظم را میانشان برقرار سازد. ولی در حقیقت، اغلب مردم به اصولی پابندند و قویاً معتقدند که وظیفه دارند حقوق همنوعان خود را محترم شمارند (حتی اگر این برایشان توهمی بیش نباشد).[۱۳۴] و علاوه بر پابند بودن به اصول اخلاق، اغلب مردم مهربان و سخاوتمند و غمخوار یکدیگرند ـ به طوری‌که، مثلاً، در اکثر موارد که به همدیگر هدایایی می‌دهند، بدان علت نیست که فکر می‌کنند این کار به نفع آنان است، بلکه برای آن است که یکدیگر را دوست دارند؛ و مردم در بیشتر اوقات، محجوب و فروتنند و این بدان علت

133. Age of Reason

۱۳۴. این نکته اهمیت دارد که این انتقاد از هابز، قطع‌نظر از اینکه حقوقی موجود باشد که ما به رعایت آنها موظف باشیم یا نه، به اعتبار خود باقی است. حتی اگر چنین حقوقی وجود نداشته باشد، قدر مسلم آن است که بسیاری از افراد به وجود آنها باور دارند و رفتارشان زیر تأثیر این ملاحظه است. نکته در اینجا بسادگی آن است که در رفتار آدمیزادگان عواملی گوناگون بجز حسابگریهای خودپرستانه و سودنگرانه مؤثر است (که حس وظیفه‌شناسی یکی از آنهاست) ولی هابز فقط بر سر این حسابگریها پافشاری می‌کند و عوامل دیگر را نادیده می‌گیرد.

نیست که فکر می‌کنند با تظاهر به فروتنی منفعت بیشتری نصیبشان می‌گردد، بلکه اقتضای طبیعتشان چنین است. البته این گفتار بدان معنی نیست که آدمیان همیشه و به قطع و یقین دارای روح اجتماعیند. در افراد بشر تمایلات خودخواهانه‌ای وجود دارد که آنان را به اعمال ضد اجتماعی، بدان گونه که هابز قویاً تشریح کرده است، وامی‌دارد. بنابراین، شکی نیست که در بعضی مواقع، اِعمال زور امری ضروری‌است. هیچ‌کس لزوم تخصیص قوای امنیتی را به حکمران انکار نمی‌کند، زیرا همواره این احتمال وجود دارد که افرادی بی‌اعتنا به اصول اخلاق یافت شوند که فاقد هرگونه حس غمخواری و همدلی نسبت به همنوعان خود باشند. ولی از آنجا که هابز اکثر افراد را اینچنین می‌پندارد و از آنجا که او در حقیقت بر این عقیده است که همهٔ افراد بشر ذاتاً تبهکار و بی‌اعتنا به قوانین هستند، به قوای امنیتی اکتفا نمی‌کند، بلکه قدرتی نامحدود را به حکمران اختصاص می‌دهد. با این حال، وجود کشورهای بزرگ دموکراتیک و بقای آنها حتی در دنیای جنگ، گواه بر این‌است که هابز به راه خطا رفته است و [حقیقت این‌است که] اغلب مردم به دلایل [دیگری] یعنی یا به دلیل حس وظیفه‌شناسی و احساسات نوعدوستی و اجتماعی یا به دلیل عادت و تکرار، خود را با قوانین تطبیق می‌دهند، نه آنکه به این کار مجبور شده باشند.

سرانجام، چون هابز پدیده‌های حاکمیت تأسیسی را می‌پذیرد ـــ یعنی خاکمیتی که بر اثر رضایت و انتخاب آزاد رعایا به وجود آمده است ـــ ما نه تنها باید این سؤال را مطرح سازیم که آیا آدمیان در حقیقت نیازمند آنند که زور بر آنان حکومت کند یا خیر، بلکه طرح این سؤال نیز لازم است که آیا آنان می‌توانند حاکمیتی فائق و قدرتمند برقرار سازند و آیا چنین کاری خواهند کرد یا نه. قبلاً ملاحظه کردیم که حسابگری صرفاً خودخواهانه در مورد منافع شخصی، بسختی ممکن است آدمیان را به این نتیجه برساند که نیازمند وجود چنین حکمرانی هستند، و به هر حال اگر حتی منطق هم آنان را بر این امر متقاعد سازد، چون آنان موجوداتی هستند که بیشتر تحت تأثیر شهوات و عواطف خود قرار دارند تا موجوداتی صرفاً خردمند، در واقع نمی‌توانند خود را راضی کنند که تسلیم قدرت چنین حکمرانی گردند.

تا اینجا ما فقط به این موضوع پرداخته‌ایم که آیا آدمیان به یک حکمران مطلق نیازمندند یا خیر و، اگر هستند، آیا چنین حکمرانی را روی کار خواهندآورد؟ اکنون باید سؤال دیگری را مطرح سازیم: آیا حکمران مورد نظر هابز می‌تواند حقیقتاً آن وظایفی

را که مردم از او چشم دارند انجام دهد؟ به سخن دیگر، حتی اگر مردم نیازمند کسی باشند که نظم را میانشان برقرار سازد باز این سؤال باقی خواهد بود که آیا این نیاز با روی کارآمدن حکمران مورد نظر هابز که فقط و فقط با اعمال زور حاکمیت خود را اعمال خواهد کرد، به نحوی موفقیت‌آمیز برآورده خواهد شد؟ در این مورد نیز می‌توان این سؤال را مطرح کرد که، چنانچه نظر هابز را در مورد طبیعت آدمی درست بدانیم، آیا کاربرد بیرحمانهٔ قدرت نامحدود می‌تواند هیچ‌گاه ـ یا حداقل در دوران معینی — همبستگی و انسجام اجتماعی را سبب شود؟ واقعیت امر این است که اعمال زور فقط در جایی به موفقیت می‌رسد که باید به موفقیت رسد [یعنی در جایی که بدون اعمال زور هم، کار به موفقیت می‌انجامد] و دلیلش آن‌است که در طبیعت انسان غیر از ترس و میل سودجویی، عوامل دیگری نیز وجود دارد که، بر اثر آن عوامل، آدمیان خود به خود به سوی همبستگی اجتماعی می‌گرایند. و حکمرانان واقعی همواره قدرت خود را، علاوه بر استفاده از زور، با توسل و تحریک این تمایلات ابقا کرده‌اند.

از شرح اصلی هابز دربارهٔ حکمران مورد نظرش، چنین برمی‌آید که وی به طور ضمنی بر این عقیده است که آن وحشتی که قدرت نامحدود حمکران در دلها می‌افکند، همچون وسیلهٔ باکفایتی است که در اختیار او قرار دارد. لکن هنگامی که به مراحل عملی موضوع می‌رسد، اذعان می‌کند که نه تنها برخی حکمرانان از دیگر حکمرانان با کفایت‌ترند و این موضوع هیچ ربطی به استفاده از قدرت وحشت‌آورشان ندارد، بلکه حکمرانان، همچنین، وسایل و امکانات دیگری برای برقراری نظم میان رعایا و برای حفظ قدرت خویش در اختیار دارند که یکی از مهمترین آنها دین و خرافات مذهبی است. اکنون می‌توانیم به اجمال ملاحظه کنیم که هابز در مورد هر دو موضوع چه مطالبی را بیان می‌کند.

## انواع حکمرانی

از میان انواع حکومتها، هابز فقط سه نوع را برمی‌شمارد و با توجه به نقاط ضعف و قوت هر یک از آنها، چنین نتیجه می‌گیرد که حکومت سلطنتی بهترین نوع است.[۱۳۵]

135. *Leviathan*, Part II, chapter I9(171 *ff.*).

اختلاف دولتها از اختلاف حکمرانان یا آنان که نماینده همه افراد یک اجتماعند ناشی می‌شود و . . . بدیهی است که فقط سه نوع دولت می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا نماینده مردم لزوماً یا یک تن است یا چند تن. اگر بیش از یک تن باشد، یا انجمن همهٔ افراد است یا انجمن قسمتی از آنان. هنگامی که نمایندهٔ مردم یک تن باشد، حکومت کشور، **سلطنتی** است. و وقتی انجمن همهٔ مردم باشد، حکومت کشور، **دموکراسی** یا حکومت ملی است، و اگر انجمن مرکب از گروهی از مردم باشد، آنگاه کشور دارای **حکومت اشرافی** است. غیر از اینها، نوع دیگری از دولت نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا یا یک تن یا چند تن یا همهٔ مردم، کل قدرت حاکمیت را باید در اختیار داشته باشند (و من ثابت کرده‌ام که قدرت حاکمیت تجزیه‌ناپذیر است).

در کتب تاریخ و کتابهای مربوط به علم سیاست، انواع دیگری برای حکومتها ذکر شده است، مانند حکومت ستمگر و اولیگارشی (حکومت اقلیت متنفذ)[۱۳۶]. ولی نمی‌توان آنها را انواع جدید حکومتها دانست، بلکه همان انواع سه‌گانهٔ حکومتها هستند که هنگامی که مورد نفرت مردم باشند به این نامها خوانده می‌شوند. زیرا آنان‌که از یک حکومت سلطنتی ناراضی باشند، آن‌را حکومت ستمگرانه می‌خوانند، و آنان‌که از حکومت اشرافی ناخرسند باشند، آن‌را حکومت توانگران [یا ثروتمندان] می‌نامند، و همچنین کسانی هم که از حکومت دموکراسی ناخشنود باشند، آن‌را بی‌حکومتی[۱۳۷] نامگذاری خواهند کرد؛ و من فکر نمی‌کنم کسی معتقد باشد که نبود حکومت، نوع جدیدی از حکومت به‌شمار آید؛ به همین دلیل نمی‌توان بر این عقیده بود که هر حکومت، هنگامی که مورد پسند ما باشد یک نام داشته باشد و هنگامی که مورد نفرت ما باشد یا ستمی از جانب حکمرانان به ما رسد، با نام دیگری خوانده شود . . .

. . . در جایی که قبلاً یک نیروی حاکم برقرار شده باشد، مردم نمی‌توانند نمایندهٔ دیگری را برای خود برگزینند، مگر در خصوص برخی کارها که

136. Oligarchy 137. Anarchy

آن هم باید زیر نظر حکمران باشد. زیرا، در غیر این صورت، دو حکمران بر سر کار خواهد بود؛ و هر شخصی باید دو نماینده داشته باشد، که بر اثر تضادی که میانشان درگیر می‌شود، قدرت حاکم که (اگر مردم بخواهند در صلح به‌سر برند) تجزیه‌پذیر نتواند بود، ناگزیر تقسیم خواهد شد؛ و، در نتیجه، جماعت مردم به حالت جنگ سقوط خواهند کرد و این وضع، خلاف منظوری‌است که قدرت حاکم بدان خاطر تأسیس می‌گردد. بنابراین اگر انجمنی که قدرت حاکم را در اختیار دارد از مردم سرزمین تحت استیلای خود دعوت کند که نمایندگان خود را نزد آن گسیل دارند و آن نمایندگان اختیار ارائهٔ نظریات یا تمایلات مردم را داشته باشند، نمی‌توان تصور کرد که آن انجمن این نمایندگان را، به‌جای خودش، نمایندهٔ مطلق مردم تلقی کند؛ و این تصور در مورد حکومت سلطنتی نیز باطل است. و من نمی‌دانم که چطور این حقیقت روشن اخیراً تا این حد مورد بی‌اعتنایی قرارگرفته است؛ تا بدانجا که در کشور سلطنتی، پادشاهی که قدرت حاکم از ششصد سال قبل قدرت حاکم در خاندان او بوده است و تنها حکمران آن سرزمین خوانده می‌شود و عنوان اعلیحضرت را از جانب همه رعایایش کسب کرده است و همه به اتفاق او را سلطان خود دانسته‌اند، نمایندهٔ مردم به‌شمار نمی‌آید؛ و این عنوان به افرادی تعلق گرفته است که به فرمان او و از طرف مردم برگزیده شده‌اند تا ابلاغ کنندهٔ شکایات آنان به پیشگاهش باشند (و در صورتی که اجازه فرماید) نظریات آنها را به عرضش برسانند. این خود می‌تواند برای کسانی که نماینده واقعی و مطلق مردمند درس عبرتی باشد تا مردم را از ماهیت مقام خود آگاه سازند، و اگر نخواهند از زیر بار آن مسئولیتی که مردم به آنان واگذارده‌اند شانه‌خالی کنند، باید متوجه باشند که چگونه رفتاری را با نمایندگان مردم، در هر زمان که باشد، در پیش گیرند.

اختلاف میان این سه نوع دولت، ناشی از اختلاف قدرت حکمرانان نیست، بلکه از لحاظ سهولت و لیاقت در برقراری صلح و امنیت مردمان است که دولت بدان منظور تأسیس شده است. و اگر بخواهیم

حکومت سلطنتی را با آن دو نوع حکومت دیگر بسنجیم، خواهیم دید که اولاً، آن کسی که نمایندهٔ شخصی رعایای خویش یا یکی از افراد آن انجمنی است که چنین نمایندگی را دارد، نمایندهٔ شخص طبیعی خود نیز هست. و هرچند کوشش دارد در هیئت یک رهبر سیاسی منافع عامه را تأمین کند، همان اندازه نیز کوشش دارد که منافع شخصی خودش و خانواده‌اش و بستگان و دوستانش را حفظ کند؛ و اگر منافع عموم در تضاد با منافع خصوصیش قرار گیرد، در اغلب موارد، منافع خصوصیش را مرجح خواهد داشت؛ زیرا شهوات آدمیان عموماً از عقلشان نیرومندتر است. و از این موضوع برمی‌آید که هرجا منافع عمومی و خصوصی تا حد امکان برهم منطبق شوند، آن اجتماع به بالاترین درجهٔ پیشرفت نایل می‌آید. حال می‌توان گفت که در حکومت سلطنتی، منافع عمومی و منافع خصوصی برهم منطبقند. ثروت و قدرت و حیثیت یک سلطان فقط از ثروت، قدرت، و حیثیت رعایایش ناشی می‌گردد. زیرا هیچ پادشاهی، در صورتی که رعایایش فقیر و خوار یا، بر اثر احتیاج و اختلاف، ضعیفتر از آن باشند که بتوانند در جنگ با دشمنان از خویشتن دفاع کنند، نمی‌تواند از ثروت و افتخار و امنیتی برخوردار باشد؛ حال آنکه در حکومت توده، یا حکومت اشراف رفاه و خوشبختی عموم چندان بر منافع کسی که فاسد و جاه‌طلب است منطبق نیست؛ چنانکه در بسیاری اوقات با توصیه‌های خائنانه و اعمال نابکارانه یا با به‌راه انداختن یک جنگ داخلی، بهتر می‌تواند منافع خویش را تأمین کند.

دوم آنکه، سلطان می‌تواند از هرکس و در هرجا و هر زمان که بخواهد مشورت بجوید؛ و، در نتیجه، قبل از اقدام به کاری، از نظر همه مردمی که در امور مختلف آگاهی دارند، آگاه گردد و تا هر اندازه که بخواهد آن موضوع را محرمانه نگاه دارد. ولی وقتی که انجمن حکمرانان به مشورت نیازمند باشد، جز کسانی که از ابتدا در آن انجمن حق اظهار نظر داشته‌اند، رأی افراد دیگر پذیرفتنی نتواند بود؛ و آن کسان بیشتر تبحرشان در کسب ثروت است تا دانش و معرفت؛ و هنگام ابراز نظر، کارشان به درازگویی می‌کشد که ممکن است مردم را برای‌انجام عملی

تحریک کند، ولی موجب هدایت آنها نتواند شد . . .
سوم آنکه، تصمیمهای یک سلطان، غیر از [بی‌ثباتی] طبیعت بشر، دستخوش هیچ‌گونه بی‌ثباتی دیگری نیست؛ ولی در انجمن حکمرانان، علاوه بر [بی‌ثباتی ]طبیعت بشر، شمارهٔ افراد خود نیز موجب بی‌ثباتی می‌گردد. زیرا غیبت عده‌ای که قبلاً تصمیمی را اتخاذ کرده‌اند و پیوسته بر اجرای آن تأکید ورزیده‌اند (و ممکن است غیبتشان بر اثر احساس خطر یا اهمال‌گری یا مشکلات شخصی بوده باشد)، و همچنین حضور فعالانهٔ افراد جدیدی که نظرشان با نظر افراد قبلی مغایر باشد، می‌تواند همهٔ آنچه را روز قبل انجام شده است باطل سازد.
چهارم آنکه، سلطان نمی‌تواند به سائقهٔ حسادت و غرض شخصی با خود مخالف شود؛ ولی بروز این مشکل در یک انجمن امکانپذیر است؛ و این امر تا بدانجا می‌تواند بالاگیرد که یک جنگ داخلی را سبب گردد.
پنجم آنکه، در حکومت سلطنتی این نقص وجود دارد که سلطان برای دولتمند کردن فردی محبوب یا تملق‌گویش، فرد دیگری را از تمامی دارایی خود محروم کند، و من اذعان می‌کنم که این نقص بزرگ و اجتناب‌ناپذیر حکومت سلطنتی است. ولی همین امر می‌تواند در دولتی هم که قدرت حاکم در اختیار انجمنی باشد روی دهد؛ زیرا قدرت اعضای انجمن با قدرت سلطان برابر است، و آنها نیز همان‌قدر تحت تأثیر گفتار اغواکنندهٔ سخنوران قرار می‌گیرند که پادشاه به وسیلهٔ چاپلوسان گمراه می‌شود؛ و ممکن است هر یک از آنها به نوبت تملق دیگری را گوید تا بدین‌وسیله مطامع جاه‌طلبانهٔ خود را برآورد. و در حالی که نورچشمیهای شاه جز افرادی معدود نیستند، و سلاطین جز برآوردن منافع بستگانشان منظور دیگری ندارند، ولی نورچشمیهای یک انجمن را افراد بسیاری تشکیل می‌دهند، و بستگان آنها بسیار بیشتر از بستگان یک سلطان خواهد بود . . .
از آنجا که همهٔ انواع حکومت با مسئلهٔ فانی بودن حکمرانان روبه‌رو هستند، یعنی نه تنها پادشاهان، بلکه همه اعضای انجمنها عمرشان به‌سر خواهد رسید، بنابراین برای ابقای صلح مردم لازم است که همان‌گونه

که ترتیباتی برای یک انسان مصنوعی[138] [یعنی دولت] اتخاذ گردید، یک ابدیت مصنوعی[139] هم برای حیات آن ایجاد کرد؛ زیرا بدون این جاودانگی، در هر عصری مردمی که تابع حکومت انجمنی قرار دارند، یا در سایهٔ حکومت یک فرد هستند، به مجرد آنکه حکمرانانشان بمیرند، به حال جنگ باز خواهند گشت. این ابدیت مصنوعی را حق جانشینی[140] خوانند.

هیچ نوع کاملی از حکومت نیست که در آن حق تعیین جانشین متعلق به حکمران وقت نباشد. زیرا اگر این حق در اختیار فرد دیگر یا انجمن خاصی که زیر نفوذ حکمران است قرار داشته باشد، حکمران می‌تواند به میل خود از حق آنان استفاده کند و، در نتیجه، حق در اختیار خود او خواهد بود. و اگر این حق متعلق به شخصی خاص نباشد، بلکه موکول به انتخاب جدید مردم باشد، آنگاه [بعد از مرگ حکمران] شیرازه دولت از هم می‌گسلد؛ و حق [حکمرانی] نصیب کسی خواهد شد که بتواند آن‌را به دست‌آورد؛ و این خلاف منظور کسانی است که دولت را به وجود آورده‌اند تا امنیت را به‌طور دائم، نه به طور موقت، برای آنان ایجاد کند.

در حکومت دموکراسی، کل انجمن حکمرانان از بین نخواهد رفت، مگر آنکه مردمی که آن انجمن را تشکیل داده‌اند از میان بروند. بنابراین در این نوع حکومت به‌هیچ‌وجه مسئله‌ای به نام حق جانشینی وجود ندارد. در حکومت اشرافی، وقتی یکی از اعضای انجمن حکمرانان بمیرد، حق انتخاب جانشین او به خود انجمن تعلق خواهد داشت، زیرا حاکمیت در اختیار آن انجمن است و حق انتخاب مشاوران و کارمندان از حقوق اوست. . . .

بزرگترین اشکال حق جانشینی در حکومت سلطنتی است. و این اشکال از اینجا ناشی می‌شود که در نظر اول معلوم نیست چه کسی حق تعیین جانشین سلطان را دارد؛ و در بسیاری موارد هم روشن نیست که چه کسی برای این کار تعیین شده است . . . در مورد این مسئله که چه کسی حق تعیین جانشین سلطان حاکم را دارد؛ یا، به

138. Artificial Man 139. Artificial Eternity 140. Right of Succession

> عبارت دیگر، چه کسی در مورد حق توارث تصمیم می‌گیرد . . . باید در نظر داشت که این حق یا باید به خود سلطان تعلق داشته باشد یا در اختیار جماعت مردم قرارگیرد. زیرا مرگ کسی که قدرت حاکم را در دست داشته است، بکلی مردم را بدون حکمران خواهد کرد؛ یعنی مردم دیگر نماینده‌ای نخواهند داشت که به وسیلهٔ او اتحادی میانشان برقرار شود و بتواند از جانب آنان اقداماتی را انجام دهد. بنابراین، مردم در چنین وضعی قادر به انتخاب سلطان جدید نیستند؛ و هرکس به‌طور مساوی دارای این حق خواهد بود که خود را به هر آنچه به گمانش بهتر می‌تواند از او حفاظت کند تسلیم کند یا اگر بتواند با شمشیر خود از وجود خویشتن حفاظت کند و این بازگشت به آشوب و اغتشاش، و رجعت به حالت جنگ همه برضد همه است که خلاف منظوری‌است که سلطنت از برای آن تأسیس گردیده است. بنابراین روشن است که در حکومت سلطنتی، حق تعیین جانشین همواره در اختیار کسی قرار می‌گیرد که صاحب تخت سلطنت باشد. . . .
> ولی در جایی که گواه کافی و کلمات صریح در میان نباشد، برای درک ارادهٔ سلطان، باید از قراین و نشانه‌های طبیعی دیگر استمداد کرد. یکی از این قراین، رسم و عادت یا عرف است. بنابراین در جایی که مثلاً رسم بر این باشد که نزدیکترین خویشاوند سلطان جانشین او گردد، حق جانشینی از آن نزدیکترین خویشاوند است. اگر قصد سلطان خلاف این رسم می‌بود، می‌توانست در طول حیات خود، نیت خویش را بیان کند.

لازم نیست که در انتقاد از این برهان که حکومت سلطنتی بهترین و کارامدترین نوع حکومت است بسیار سخن گوییم. اگر عقاید پیشین هابز را در مورد طبیعت انسان درست بدانیم، بی‌شبهه این امر صادق خواهد بود که حکومتی که در آن قدرت حاکم در اختیار یک فرد باشد بهترین نوع حکومت است، یا، اگر دقیقتر بگوییم، بدی آن کمتر از انواع دیگر است. این موضوع کاملاً بدیهی است که، اگر نظریه روانشناختی هابز صحیح باشد، حاکمیت همگان حکومت هرج‌و مرج را پدید می‌آورد. چنانکه پیشتر دیدیم، اساس کلی برهانی که به سود قدرت اجبارکننده باشد، و بویژه برهانی که به نفع

قدرت مطلق عنوان شود، بر این عقیده استوار است که مردم قادر به ادارهٔ خود نیستند. ولی وقتی می‌گوییم که حاکمیت در دست همگان قرار دارد، این گفته فقط شکل دیگری از بیان این موضوع است که مردم خود اداره کنندهٔ خویشند.[۱۴۱] هابز مطمئناً باید این موضوع را درک کرده باشد و احتمالا دموکراسی را ـ به رغم آنکه آن‌را در نظریهٔ خود امکان‌ناپذیر می‌نمایاند ـ از انواع امکانپذیر حکومت دانسته باشد، زیرا حذف کامل آن [از انواع امکانپذیر حکومت]، چندان پسندیده به نظر نمی‌رسد. از این رو مسئله در حقیقت بدین صورت مطرح می‌شود که آیا حکومت ستمگر بهتر است یا حکومت اقلیت متنفذ. از میان این دو نوع حکومت، قطعاً چنین به نظر می‌رسد که اگر مردم به قدر کافی نیکبخت باشند که حق انتخاب داشته باشند، زندگی آنها در حکومت نوع اول کمتر قرین مصیبت و فلاکت خواهد بود، که، البته، در عمل چنین حقی را نخواهند داشت.

گواینکه هابز ما را متقاعد می‌کند که بدی حکومت سلطنتی از آن دو نوع کمتر است، در اثبات این اعتقادش که مردم در زیر حکومت یک سلطان می‌توانند منطقاً انتظار خوشبختی را داشته باشند، آن‌گونه که در اینجا بر آن پا می‌فشارد، کارش موفقیت‌آمیز نیست. حقیقت این‌است که اگر نظر هابز دربارهٔ طبیعت آدمی درست باشد، آدمی چنان پست و شریر است که خوشبختی در طالع او وجود ندارد. خود این شرایط و خصوصیات طبیعت بشر، بکلی تحصیل خوشبختی را برای او ناممکن می‌سازد. هابز خود این نکته را دریافته است.[۱۴۲]

> سعادت این زندگی در آسایشی نیست که از ارضای روح به دست آید. زیرا چیزی به نام *Finis ultimus* (مقصود غایی) یا *Summnn Bonum* (خیر برین)، آن‌گونه که در کتابهای فلاسفهٔ اخلاقی قدیم ذکر

۱۴۱. البته اگر حاکمیت بتواند در دست همگان باقی بماند، و در دست اکثریت قرار نگیرد که قدرت را به نفع خود اعمال کنند، هیچ‌کس نمی‌تواند به وجود یک حکمران مطلق اعتراض کند. در این صورت در واقع همان حکومتی بر سر کار خواهد بود که نظریهٔ دموکراسی جدید پیشنهاد می‌کند، یعنی حکومتی که در آن، قدرت فائق و نامحدود (که البته حدود آن فقط به وسیلهٔ قوانین طبیعت و قانون خداوندی تعیین شود) در اختیار همهٔ مردم باشد. ولی فقط این مسئله وجود دارد که چگونه می‌توان حاکمیت مؤثر مردم را ابقا و تضمین کرد، و چنانکه خواهیم دید، روسو کوشش خود را در راه حل این مسئله به کار برده است. (نک: فصل هفتم).

142. *Ibid.*, Part I, chapter 11(85).

> شده است، وجود ندارد. و نیز انسانی که آرزوهایش به پایان رسیده است، مانند کسی که عقل و تخیلش به حال رکود درآمده است، دیگر ادامهٔ حیات برایش ممکن نیست. سعادت عبارت‌است از پیشرفت مستمر میل از چیزی به چیز دیگر؛ تحصیل چیز اول راهی است برای دست یافتن به‌چیز بعدی.

هنگامی که به نقد استدلال هابز می‌پردازیم، توجه به این موضوع بسیار مهم است. البته نظر وی دربارهٔ طبیعت انسان، چنانکه سعی کردیم آن‌را باز نماییم، نظری مبالغه‌آمیز است؛ ولی اگر عجالتاً آن‌را برای بررسی مراحل بعدی استدلال هابز بپذیریم، قسمت مهم نظریهٔ او که به طرز بلاهت‌آمیزی دور از واقعیت به نظر می‌رسد، نه تنها قابل قبول جلوه خواهد کرد، بلکه همچون نظری روشن و مطلوب در خواهد آمد. زیرا هنگامی که امید بهبود حال بیماری یکسره از میان برخیزد، پزشک او حق دارد که هر اقدام مخاطره‌آمیزی را به عمل آورد. وضع بیمار در این حالت براستی دردناک است، و حتی اگر اقدامات پزشک با موفقیت پیش رود، نمی‌توان امیدوار بود که بهبود کامل حاصل گردد: بیمار اگر به طور ناقص هم بتواند از اعضای بدن خود استفاده کند بختیار خواهد بود؛ هرچند که ممکن است زندگی کاملا محدود و پرمانعی در انتظارش باشد. از سوی دیگر، چون زندگی بیمار در خطر است، لازم می‌آید که درمانهایی که به نتیجه‌اش امید چندانی نیست دربارهٔ او معمول گردد؛ و چنانچه این درمانها موفقیت‌آمیز نباشد، زیانش برای او بیش از زیان امتناع از به‌کار بستن آن درمانها نیست. به سخن دیگر، مانباید امیدوار باشیم که برای کسی که میان مرگ و زندگی قرار دارد بتوانیم کار چندانی انجام دهیم. باید به همین که زندگی او برای مدتی کوتاه نجات یابد، حتی اگر بعد از آن هم حیات وی در مخاطره باشد، قناعت ورزیم؛ و آن بیمار نیز باید سپاسگزار ما باشد، زیرا نه ما و نه خود او نباید انتظار معجزه‌ای را در حال چنین کسی داشته باشیم.

## موارد استفاده از دین

استدلال اصلی هابز در دفاع از حکومت سلطنتی ، بدینجا می‌رسد که می‌گوید حکمران برای اداره مؤثر کشور باید بتواند اقدامات شدید و جازم و هماهنگ به عمل

آورد. وی معتقد است که اگر چنین حکمرانی از قدرت کافی برخوردار باشد، می‌تواند در برابر دشمنان داخلی و خارجی هستی خویش را پای‌دارد. لکن بدیهی‌است که برای حکمران مطلوبتر آن است که، به جای آنکه مجبور باشد پیوسته برضد گروه مخالف به زور متوسل گردد، بتواند رعایای خود را از آن احساس ناخرسندی که منجر به شورش و طغیان می‌شود باز دارد. البته یکی از راههای رسیدن به این مقصود این‌است که آنها را خرسند نگاه دارد ـ یعنی حکومت خود را بر منافع آنان مبتنی سازد. و هابز (هر چند قدری سفسطه‌آمیز) چنین استدلال می‌کند که هر پادشاهی، به احتمال غالب، این‌گونه حکومت خواهد کرد، زیرا در حقیت منافع شخصی او و منافع اجتماع برهم منطبقند. راه دیگر رسیدن به این مقصود این‌است که حکمران وانمود کند که به نفع رعایای خود حکومت می‌کند. برای مثال، حکمران می‌تواند با استفاده از مطبوعات و وسایل ارتباطی دیگر، آرمانهای مردم را [در جهتی که خود می‌خواهد] پرورش دهد. و به همین دلیل هابز بر این عقیده است که برای حکمران بسیار مهم است که بر «عقاید و نظریات» نظارتی دقیق داشته باشد.[۱۴۳] وی می‌داند که رضایت مردم به آرمانهای آنان بستگی دارد و اگر افکار عمومی به نحوی مدبرانه و حساب‌شده قالب‌بندی شود، نه تنها می‌توان اندیشه‌های اطاعت و انضباط را در اذهان آنان جای داد، بلکه می‌توان روحیه‌ای خرسند و راضی در عموم افراد پدید آورد. بنابراین، زارع قرون وسطایی، سیاهپوست امریکایی قبل از جنگ داخلی، یا کارگر صنعتی عصر جدید به‌طور کلی نسبت به زندگی مسکنت‌بار و پرمصیبت خود احساس رضایت می‌کند، زیرا اجتماع او را به گونه‌ای تعلیم داده است که خود را سزاوار جز آن زندگی نداند و در آرزوی چیز بیشتر نباشد. طبقات فروتر اجتماع (که در دولت هابز شامل همه مردم، به استثنای شخص پادشاه، است) تنها هنگامی ناخرسند خواهند شد که حکمران بیش از اندازه ضعیف و بی‌مبالات باشد یا نتواند اقلیت کوچک «اصلاحگران»[۱۴۴] را از آن باز دارد که با اندیشه‌های پیشرفتهٔ خود آرمانها و امتیازهای زندگی برتری را در برابر تودهٔ مردم قرار دهند، آرمانها و امتیازهایی که پادشاه یا نخواهد یا نتواند به آنان ارزانی دارد.

از میان وسیله‌های بسیار متنوع تعلمیات و تبلیغات، تنها وسیله‌ای که هابز به‌طور مبسوط در کتاب لویاتان مورد بررسی قرار می‌دهد دین است. دلایل این بلندمرتبگی که وی برای دین قائل است، یحتمل بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد. هابز عقیده داشت که

143. *Ibid.*, Part II, chapter 18( cf. supra, p. 120)   144. reformers

یکی از علل اصلی جنگ داخلی انگلستان اختلافات مذهبی بوده است. به‌طور کلی وی به این موضوع توجه نداشت که کدام یک از گروههای مذهبی، یعنی طرفداران پاپ، انگلیکان‌ها، یا وابستگان به کلیسای پروتستان، برحقند و کدام برحق نیستند. چه بسا همهٔ آنان را افرادی اغفال شده و گمراه می‌دانست: و چون خودش بکلی از هرگونه احساس دینی فارغ بود، به هیچ‌روی به مسائل عقیدتی و جزمی اعتنایی نداشت، مسائلی که چنان موجب برانگیختن هموطنان او شده بود که حاضر بودند در یک جنگ خونبار داخلی یکدیگر را قطعه‌قطعه کنند. از آنجا که وی با عینیت کامل این موضوع را بررسی کرده بود، می‌اندیشید که مشکل را دریافته است. و مشکل این بود که حکمران به فرقه‌های مذهبی آزادی خطرناکی داده بود. در حقیقت، [به نظر هابز] وجود فرقه‌های مذهبی، و وجود اختلاف عقاید درباب مسائل دینی، خود گواه ضعف و بی‌کفایتی حکمران است. خرافات مذهبی[145] (آن‌گونه که هابز می‌پندارد) چنان مخدّر نیرومند و خطرناکی است که می‌تواند شیرازهٔ یک اجتماع را از هم بگسلد، مگر آنکه ادارهٔ آن اجتماع با دقت کامل و بی‌توجه به هرگونه احساس و عاطفه‌ای انجام گیرد. به همان اندازه که دین، اگر در اختیار حکمرانی دوراندیش و مدبر قرارگیرد، می‌تواند وسیله‌ای نیرومند برای تأمین همبستگی اجتماعی گردد، اگر از زیر تسلط او خارج شود، می‌تواند با قدرت کامل، نیروی حاکمیت را از هم بپاشد. وضع اروپا در قرن گذشته، آن جنگ طولانی و خون‌آلود مذهبی که موجب ازهم گسیختگی سلطنت فرانسه شد، و آن اغتشاشهای مصیبت‌باری که سبب پاشیدگی کشور هابز گردید، همگی گواه این مدعاست که اگر نیروی مذهب آزادانه و فارغ از نظارت حکمران بتواند بر قلبهای مردم اثر گذارد یا، بدتر از آن، اگر به دست حریفانی بیفتد که سودای تصاحب حاکمیت را در سر داشته باشند و بخواهند آن‌را برای پیشبرد مقاصد آشوبگرانهٔ خود مورد استفاده قرار دهند چه وضع مصیبت‌باری پیش خواهد آمد. این‌رویدادهای تاریخی می‌توانند شدت و وسعت بیش از اندازهٔ خرده‌گیریهای هابز را در مورد مسائل دینی توجیه کنند. البته هابز کاملاً به امتیازاتی که یک حکمران با استفاده از برانگیختن احساسات دینی رعایایش می‌تواند به دست آورد واقف بود، ولی چون در زمان خودش شاهد زیانهای سوءاستفاده از اعتقادات دینی بود، در اغلب موارد به این امر بسنده کرد که با تأکید ورزیدن برقدرت تخریبی دین، حکمران را از زیانهای آن آگاه کند.

145. religious superstition

هابز این مطلب را با شرحی از منشاءِ دین آغاز می‌کند که در آن به جستجوی ریشه‌های آن می‌پردازد، واین ریشه‌ها را در وجدانیات یا هرگونه قوای ذهنی خاص دنبال نمی‌کند، بلکه آنها را در ترس و خودخواهی آدمی، که به اعتقاد وی انگیزه‌های اصلی طبیعت انسان را تشکیل می‌دهند، می‌جوید. آدمیان از چیزهای گوناگونی می‌هراسند: مار و آب و تاریکی و مرگ. موضوعات [هراس‌آور] مختلفند، ولی خود ترس چیزی واحد است. بنابراین تنها چیزی که دین را از ترسهای دیگر ممتاز می‌سازد، موضوعی است که فرد متدین از آن می‌ترسد. «ترس از قدرت نامرئی، که به‌وسیلهٔ روح وانمود شود، یا از خیالی که زاییدهٔ افسانه‌ها باشد برخیزد، اگر مورد پذیرش همگان قرار گیرد، **دین** و در غیر این صورت، **خرافات** [است].»[۱۴۶] ولی هابز برای تسکین و خوشامد الاهیون اضافه می‌کند: «**دین راستین** آن‌است که قدرت تصور شده براستی همان باشد که ما تصور می‌کنیم.» مرد باتدبیر همهٔ آنچه را می‌اندیشد در این تعداد کلمات بیان نمی‌کند، اما هابز این موضوع را در جملهٔ زیرین، چنانکه خواهیم دید، روشن می‌سازد که «دین راستین» درواقع همان‌است که حکمران آن را معین می‌کند و چیزی جز آن نیست. بدین ترتیب هابز طرز فکر خود را فاش می‌کند، آنجا که می‌گوید «ترس از چیزهای نامرئی، بذر طبیعی آن چیزی‌است که هرکس، آن‌گونه که در خود احساس می‌کند، دین می‌نامد، و ترس عبادت کنندگان دیگر را که از ترس او متفاوت باشد خرافات می‌نامد.»[۱۴۷]

چه دلیل دارد که با وجود آنکه همهٔ موجودات زندهٔ دیگر دارای احساس ترسند، دین که عبارت از ترس از چیزهای نامرئی است، باید خاص انسان باشد؟ هابز تصور می‌کند که جواب این سؤال، آنچه را منشاءِ دین است (یا آنچه را او بذرهای دین می‌نامد)، با جزئیات بیشتری روشن خواهد کرد.[۱۴۸]

> از آنجا که جز در انسان، در هیچ موجود دیگری نشانه‌های‌دین یافت نمی‌شود و از ثمرات آن بهره‌مند نیست؛ به‌هیچ‌وجه جای تردید نیست که بذر دین نیز فقط در [نهاد] آدمی وجود دارد؛ و آن عبارت‌است از کیفیت ویژه‌ای، یا لااقل نسبت قابل توجهی از آن کیفیت، که‌در موجودات زندهٔ دیگر یافت نمی‌شود.

146. *Ibid.*, Part I, chapter 6(45).
147. *Ibid.*, Part I, chapter 11(93).
148. *Ibid.*, Part I, chpter 12(94 *ff.*).

نخست، از ویژگیهای طبیعت بشر آن‌است که برای یافتن علل وقایعی که در اطرافش می‌گذرد، کم و بیش به کنجکاوی می‌پردازد؛ ولی همهٔ افراد بشر، بیشتر در راه تجسس علل نیکبختی و نگونبختی خودشان کنجکاوی می‌کنند.

دوم، آدمی با رؤیت هر واقعه‌ای که روی می‌دهد، بر این اندیشه می‌شود که آن واقعه دارای علتی بوده است، که هرگاه آن علت موجود باشد، چنان واقعه‌ای دیر یا زود روی خواهد داد.

سوم، . . . آدمی به این نکته می‌نگرد که چگونه یک واقعه بر اثر واقعهٔ دیگر صورت می‌پذیرد؛ و تسلسل آنها را نیز به ذهن می‌سپارد؛ و هنگامی که نتواند خود را از علل واقعی اشیاء مطمئن سازد (زیرا، در اغلب موارد، علل نیکبختی و نگونبختی مرئی نیست)، یا علل را آن‌گونه که خود خیال می‌کند می‌پذیرد، یا به مرجعیت افراد دیگر، که فکر می‌کند دوستان او هستند و از وی عاقلترند، توکل می‌کند.

دو ویژگی اول و دوم، در آدمی اضطراب پدید می‌آورد. زیرا وقتی انسان مطمئن شد که برای وقوع همهٔ پدیده‌های دنیا عللی وجود دارد، دیگر برای کسی که پیوسته می‌کوشد در برابر چیزهای ترس‌آور، برای خود امنیت خاطری فراهم کند و به آرزوهای خویش برسد فراغت از نگرانی و پروای آینده ناممکن خواهد شد . . . یعنی آن انسانی که آینده را تا دوردست می‌نگرد، در همهٔ طول زندگی، ترس از مرگ، فقر، و بلایای دیگر درونش را می‌آزارند، و جز هنگام خواب، لحظه‌ای از نگرانی و دمی از اضطراب آسوده نخواهد بود.

این ترس دائم که آنی انسان را رها نمی‌کند، ناشی از ندانستن علل است، چنانکه گویی بشر در ظلمت به‌سر می‌برد؛ و این ترس باید موضوعی داشته باشد. بنابراین، هرگاه موضوع ترس نامرئی باشد، نمی‌توان هیچ چیز را مسبب بخت خوب یا بد دانست، مگر نیرو یا عاملی نامرئی را. . . . پرستشی که مردم به‌طور طبیعی به نیروهای نامرئی نشان می‌دهند چیزی جز ابراز احترامات آنان در برابر افراد [دیگر] نمی‌تواند باشد؛ [و از آن گونه است] دادن هدایا و عریضه‌نویسی و سپاسگزاری و

تسلیم بدن و مخاطب قراردادن با القاب احترام‌آمیز و رفتار پرملاحظه و کلمات[دلپسند]ی که قبلاً آماده شده است، و ادای سوگند (یعنی اطمینان دادن به یکدیگر دربارهٔ وعده‌های خود) برای یاری جستن از ایشان . . .

و این . . . چیزها . . . همان بذر طبیعی دین است؛ که بر اثر خیالات و داوریها و شهوات مختلف آدمیان به صورت مراسمی آنچنان گوناگون درآمده است که آنچه مورد قبول یک فرد است، در اغلب موارد برای فرد دیگر مسخره‌آمیز می‌نماید.

زیرا این بذرها به دست دو گروه از افراد پرورش یافته است. یک گروه کسانی بوده‌اند که گیاه دین را با ابتکار و نظر شخصی خود بار آورده‌اند. و گروه دیگر این کار را طبق فرمانها و راهنماییهای الاهی انجام داده‌اند؛[۱۴۹] ولی هر دو گروه این کار را بدان منظور انجام داده‌اند که مردمی را که به آنان ایمان آورده‌اند برای پذیرش فرمانها، اطاعت از قوانین، حفظ صلح، دستگیری از مستمندان، و زندگی در اجتماع مدنی مستعدتر و شایسته‌تر سازند. . . .

و بنابراین، بنیادگذاران و قانونگذاران دولتها . . . که مقصودشان فقط آن بوده که مردم را در حالت فرمانبرداری و صلح نگاه دارند، همواره توجه کرده‌اند که اولا: بر اذهان آدمیان تخم اعتقادی بنشانند که همهٔ فرایض آنها را دستورات دینی تلقی کنند و گمان نکنند که آن فرایض ساخته اندیشه خود طراحان است، بلکه آن‌را فرمانهای خداوند یا ارواح دیگر بدانند؛ یا آنکه به مردم این اندیشه را تلقین کنند که آنان [یعنی واضعان قوانین] از زمرهٔ موجودات فانی و معمولی نیستند؛ بلکه از طبیعت والاتری بهره‌مندند، تا بدین‌وسیله قوانینشان با سهولت بیشتری از جانب مردم پذیرفته شود . . . ثانیاً : سعی کرده‌اند این اعتقاد را در مردم به وجود آورند که آنچه را قوانین موضوعهٔ ایشان ممنوع اعلام کرده است مورد نفرت خدایان نیز هست. ثالثاً کوشیده‌اند مردم را معتقد سازند که با یک سلسله مراسم و ادعیه و قربانیها و جشنها می‌توان خشم خدایان را فرو نشاند؛ و نیز این اعتقاد را در مردم به وجود آورند

۱۴۹. مقصود هابز را از این گفته باید بیشتر ارضای خاطر الاهیون دانست تا بیان جدی عقیده‌اش.

که عدم‌موفقیت در جنگ و شیوع امراض مسری بزرگ و زمین‌لرزه‌ها و نگونبختی خصوصی هر فرد، از خشم خدایان ناشی می‌گردد؛ و خشم خدایان معلول سهل‌انگاری در عبادت یا فراموش کردن یا اشتباه گرفتن نکته‌ای از مراسمی است که انجام دادنشان ضروری‌است . . .

و از آنجا که این فرایض و قوانین و نیز نهادهای دیگری که عوام برای رسیدن به مقصود خود (که همانا صلح و آرامش اجتماع مدنی است) برمی‌گزینند موجب می‌شوند که مردم علت نگونبختی خویش را در غفلت یا اشتباه کردن در اجرای مراسم خود یا تمرد در برابر آن قوانین بپندارند، کمتر مستعد شورش بر فرمانروایان خود خواهند بود. و با سرگرم کردن آنان به شکوه و جلال و وقت‌گذرانی در جشنها و بازیهای عمومی که به افتخار خدایان ترتیب می‌یابد، برای جلوگیری از نارضایی و غرولند و آشوبگری آنان بر ضد دولت، به چیزی جز فراهم کردن لقمه‌نانی نیاز نیست.

از چگونگی گسترش یک دین شاید بتوان به چگونگی پیدایش بذرهای نخستین یا اصول آن پی برد؛ این اصول نخستین عبارتند از اعتقاد به خدای یکتا و نیروهای نامرئی و فوق طبیعی، که هرگز نمی‌توان از طبیعت انسان خارج ساخت، ولی ممکن است ادیان جدیدی را که بر آن اصول مبتنی باشد به وجود آورد، و این عمل با پرورش اشخاصی امکانپذیر می‌گردد که برای چنین مقصودی شهرت و اعتباری کسب کنند.

چون می‌بینیم که هر دین تشکل یافته‌ای ابتدا بر روی ایمانی بنا شده است که گروه کثیری از مردم به شخصی دارند و این شخص را، نه تنها مردی خردمند می‌پندارند و معتقدند که برای سعادت آنان کار می‌کند، بلکه او را مردی مقدس می‌شمارند که خداوند خود به او رسالت داده است تا ارادهٔ وی را به طور فوق طبیعی اعلام دارد؛ به حکم ضرورت چنین نتیجه می‌گیریم که کسانی که حکومت دین را در دست دارند، هنگامی که به مرحله‌ای رسند که عقل و صمیمیت و محبت آنان مورد سوءظن قرارگیرد، یا آنکه نتوانند هیچ‌گونه نشانهٔ احتمالی از الوهیت نمودار سازند، دینی که می‌خواهند در ترویجش بکوشند ناگزیر مورد

سوءظن قرار می‌گیرد و (بدون ترس از شمشیر مدنیت) با مخالفت و عدم پذیرش روبه‌رو می‌شود.

آنچه به شهرت خردمندی بنیادگذار یک دین یا به دینی که قبلاً شکل یافته است لطمه می‌زند، فتوا دادن به قبول دو چیز متناقض است: زیرا هر دو قسمت یک بحث متناقض نمی‌تواند حقیقت داشته باشد. بنابراین فتوا دادن به چنین اعتقادی، استدلالی جاهلانه است که فتوادهنده را رسوا می‌کند؛ و او را در مورد همهٔ چیزهایی که مطرح می‌سازد بی‌اعتبار می‌کند . . .

شهرت به صداقت آنگاه از بین می‌رود که اشخاص واعظ غیرمتعظ باشند، یعنی آنچه را برای باور داشتن دیگران می‌گویند، خود باور نداشته باشند؛ بنابراین، کردار و گفتار آنان مفتضح می‌شود، زیرا آن‌گونه کردار و گفتار موجب لغزش و گمراهی بشرند و سبب می‌گردند که آدمیان در ورطهٔ دین سقوط کنند: مانند بی‌عدالتی و سفاکی و ناسزاگویی و آزمندی و تجمل پرستی. زیرا چه کسی می‌تواند باور کند که آن شخصی که چنین اعمال و رفتاری را به طور معمول انجام می‌دهد، از آن قدرت نامرئی که دیگران را با آن به سبب تقصیرهای کوچکتری می‌ترساند، خود هراسی داشته باشد؟

شهرت به محبت آنگاه از بین می‌رود که اغراض شخصی افراد مورد تفتیش قرار گیرد: یعنی آن اعتقادی که می‌خواهند در دیگران به وجود آورند، وسیله‌ای برای کسب تفوق و ثروت و بزرگی یا تأمین لذات انحصاری یا ویژهٔ خودشان باشد یا این‌گونه به نظر آید. زیرا مردم کاری را که برخی اشخاص از برای منفعت خویش انجام دهند، همچون اقدام عام‌المنفعه‌ای که از برای علاقه به دیگران صورت گرفته باشد تلقی نمی‌کنند.

در اینجا ما با وضوح کامل با تحلیل هابز از علل [پیدایش] اصلاح دینی[150] روبه‌رو می‌شویم. رویگردانی قسمت اعظم اروپا از مذهب کاتولیک، نمونه‌ای است از وضعی که در آن، حکمران (که البته خود عهده‌دار ریاست

150. Protestant Reformation

دینی کشـور است) قدرت تسلط بر احساسات دینی رعایای خویـش را از دسـت می‌دهد. [به عقیـدهٔ هابز] حکمران باید تا جـایی که امکانپذیر است، از بروز مباحثـات دربارهٔ آیینهای مذهبی که خود میان مردم انتشـار داده است جلوگیری کنـد، زیـرا (می‌توان گفت) اگر مباحثـات علنی دربارهٔ عقاید جزمی مجازگـردد، هر اندازه هـم که اصـول آن عقاید با مطالعـات دقیقی تنظیم شـده و در اذهان مـردم القا گردیده باشـد، تناقضاتی در آنها آشکار خواهد شد. در حقیقت، «شعایر دینی مانـنـد قرصهای اثـر بخش بـرای یک بیمـار است، که اگر به طـور کامل خـورده شوند، شفا بخـش خواهند بـود، ولی اگر ناقـص خورده شوند، قسمـت اعظم آن بدون هیـچ‌گونه اثری در حـال بیمار دفع خواهـد شد.»[151] به همیـن دلیل، حکمـران مدبر باید هر اقدامی را کـه، از داخـل یا خارج، برای ایجاد تغییراتی در دیـن رایج یا ارائهٔ دینـی جدید صـورت گیرد، همچون عملی جنایتکارانه قلمداد کند. کوتاه سخـن آنکه، هرگونـه تبلیغ دینی یا [ورود] هیئتهـای مبلغ خارجی به کشور، بیش از آن بـرای پایه و اساس دولت مخاطره‌آمیز است که حکمـرانی باتدبیر بتواند از آن به اغمـاض درگـذرد.[152]

> اگر شخصی از سرزمین سرخپوستان به اینجا بیاید و مردم را متقاعد کند که دین جدیدی را بپذیرند، یا چیزهایی به آنان یاد بدهد که به نافرمانی از قوانین کشور متمایلشان سازد، حتی اگر خودش هم بر حقیقت آنچه می‌آموزد متقاعد نشده باشد، جنایتی را مرتکب می‌شود که حقاً سزاوار مجازات است، و مجازات وی تنها بدین علت نیست که آیین او کذب است بلکه چون کاری می‌کند که بر دیگری نمی‌پسندد، مستحق کیفر است، یعنی چون متعلق به سرزمین سرخپوستان است، باید برای دگرگون کردن دین همان دیار بکوشد.

سرانجام باید گفت که هابز تنها به این امر بسنده نمی‌کند که سودهای نظارت دقیق و شدید بر دین را از جانب پادشاه بر شمارد بلکه با تفسیری استادانه از کتاب خدا که چه بسا دانشمندان علوم الاهی را شرمسار کند، دلیل می‌آورد که انجیل نیز خود از

151. *Ibid.*, Part III, chapter 32(360). 152. *Ibid.*, Part II, chapter 27(279 - 280).

این احتجاج پشتیبانی می‌کند.[۱۵۳]

آنجا که خداوند به ابراهیم می‌گوید همهٔ ملل زمین به برکت وجود تو آمرزش خواهند یافت: زیرا من می‌دانم که تو بر فرزندانت و بر خاندان بعد از خودت فرمانروایی خواهی کرد تا طریقت خدا را نگاه دارند و درستکاری و داوری را مراعات کنند، آشکار است که فرمانبرداری خانوادهٔ او، که هیچ‌گونه مکاشفه‌ای نداشتند، منوط به تعهد قبلی آنان بود که می‌بایست از حکمران خویش اطاعت کنند. موسی در کوه سینا به جانب خداوند عروج کرد ولی مردم رخصت نزدیک شدن نیافتند و خطر مرگ آنان وجود داشت؛ با این حال آنان مکلف بودند تا آنچه را که موسی به نام قانون خدا بر آنها اعلام می‌داشت اطاعت کنند. ولی اساس این تکلیف، تسلیم‌خود آنان بود؛با ما سخن بگو و ما حرف ترا خواهیم شنید، ولی مگذار خداوند با ما سخن گوید، مبادا جان سپاریم. از همین دو مورد به اندازهٔ کافی برای ما آشکار می‌شود که در یک اجتماع سیاسی، رعیتی که هیچ‌گونه مکاشفه حتمی و مطمئنی راجع به ارادهٔ خداوند برایش دست نمی‌دهد، باید از فرمان اجتماع سیاسی به عنوان چنین اراده‌ای اطاعت کند: زیرا اگر مردم آزاد بودند که خواب و خیال خود یا خواب و خیال افراد عادی دیگر را به جای فرمان خدا قبول کنند؛ بندرت دو تن می‌توانستند دربارهٔ آنچه فرمان خداست توافق داشته باشند و، از آن گذشته، هر کس فرمانهای اجتماع سیاسی را تحقیر می‌کرد.

## یکطرفه بودن نظریهٔ روانشناختی هابز

معتبر بودن یا نامعتبر بودن نظریهٔ سیاسی کلی هابز (مانند هر نظریهٔ سیاسی دیگر) بستگی به آن دارد که آیا توصیفی که وی از طبیعت آدمی به دست می‌دهد اساساً درست است یا نادرست. البته به‌هیچ‌وجه این تنها اشکالی نیست که می‌تواند در

153. *Ibid.*, Part II, chapter 26(274 - 275).

برابر یک نظریهٔ سیاسی وجود داشته باشد. حتی اگر اساس روانشناختی نظریه‌ای هم درست به نظر آید، شاید ما مجبور شویم آن‌را به سبب عیوب دیگرش رد کنیم؛ ولی هیچ نظریهٔ سیاسی، جز در صورتی که اساس روانشناختی آن در مورد طبیعت آدمی درست باشد، نمی‌تواند نظریه‌ای با ارزش به‌شمار آید.

پیشتر در انتقاد از روانشناسی هابز به‌کفایت بحث کرده‌ایم. این موضوع مطرح نیست که آنچه وی در مورد طبیعت آدمی می‌گوید ـ یعنی انسان یک حیوان است و موجودی خودخواه و ترسوست ـ از واقعیت به‌دور است. بلکه، اگر انسان حیوان باشد، حیوانی انسان‌صفت است و نیز می‌تواند دارای احساس همدردی و سخاوتمندی و مهربانی و نوعدوستی باشد. هابز در آنچه تصدیق می‌کند دچار اشتباه نمی‌شود، بلکه در آنچه انکار می‌کند به خطا می‌رود. وی در تاکید مبالغه‌آمیزش از ضعف آدمی، تصویری بدبینانه از طبیعت بشر به دست می‌دهد، درست همان‌گونه که نویسنده‌ای مانند روسو، که می‌کوشد انسان را اساساً موجودی خوب و دوست‌داشتنی بنمایاند، تصویری آرمانی از طبیعت بشر ارائه می‌کند، که کار او نیز، در جهت مقابل هابز و به اندازهٔ او، از واقعیت به‌دور است. نه اندیشه‌های بدبینانه می‌تواند اساس مناسبی را برای یک نظریهٔ سیاسی یا هر نظریه دیگر فراهم آورد؛ و نه اندیشه‌های آرمانخواهانهٔ متفکری خوشبین. بلکه آنچه مورد نیاز است توصیفی واقعگرایانه همچون توصیف ارسطو از طبیعت آدمی است که، به جای تندروی در هر یک از دو جهت مذکور، آدمی را موجودی مرکب و پیچیده و اغلب دارای عناصر متضاد تشریح می‌کند، و این طبیعت واقعی اوست.

همهٔ ایرادهایی که بر نظریات هابز وارد کردیم، در اصل، از یکطرفه بودن نظرگاه او دربارهٔ طبیعت بشر و اصرارش بر سر آن ناشی می‌شود. تا زمانی که وی این عقیده را حفظ کند، مسئله سیاست ـ آن‌گونه که وی مورد نظر دارد ـ لاینحل باقی می‌ماند. زیرا این مسئله تنها به چگونگی برقراری نظم در اجتماع (خواه با اعمال زور یا به ترتیبی دیگر) منحصر نیست، بلکه این موضوع را نیز شامل است که چگونه می‌توان مردم را سعادتمند و خرسند کرد. در حقیقت، هابز باید خود به این نقص اذعان کند؛ زیرا، هرچند که به گمان او با اعمال زور می‌توان نظم را در اجتماع ابقا کرد، در واقع نمی‌تواند امیدوار باشد که مردم را، حتی با کاملترین نحوهٔ اعمال قدرت و زور، بتوان سعادتمند و خرسند کرد.

حقیقت این‌است که تناقضی بسیار عمیق در تفکر هابز وجود دارد: طرز فکری

که هابز با آن غایت دولت را در نظر می‌آورد، در واقع متضاد آن نظریهٔ طبیعت گرایانهٔ محضی است که وی با آن کارش را آغاز می‌کند. این نکته در قسمتهای بسیاری نمودار می‌گردد. برای مثال، مفهوم پیمان [اجتماعی]، به‌طور ضمنی، مستلزم تصوری انسانگرایانه دربارهٔ طبیعت آدمی است، نه تصور طبیعت گرایانه (هر چند هابز خودش به این نکته عنایتی نکرده و از این‌رو مشکلات بسیاری برای خویش به وجود آورده است). یعنی اولاً هابز از فرضیهٔ طبیعت‌گرایانهٔ صرف دایر بر اینکه زور موجد حق است، دور می‌شود. زور، در تحلیل غایی، به‌تنهایی برای هابز توجیه‌پذیر نیست زیرا، همان‌گونه که دیدیم، وی (هر چند ناموفقانه) می‌کوشد تا استفاده از زور را با استدلال سودنگرانه توجیه کند، یعنی می‌خواهد بگوید که بالاترین مصلحت ما در این است که در برابر زور سر تسلیم فرود آوریم. از آن گذشته، مفهوم پیمان اجتماعی در حقیقت، مستلزم قبول این نظر است که یقیناً برای بشر برخی حقوق و متقابلا برخی وظایف وجود دارد، و ما قادریم که هم حقوق خود را بشناسیم و هم وظایف خویش را درک کنیم و بکوشیم که از حقوق خود برخوردار شویم و وظایفمان را به جا آوریم. بنابراین وقتی که هابز می‌گوید پیمان اجتماعی چیزی امکانپذیر است چنانکه ملاحظه شد، منظورش آن‌است که آدمی حیوان صرف نیست که فقط دارای غرایز کور و شهوات خودخواهانه باشد، بلکه می‌تواند رفتار و اعمالی منطقی و عاقلانه، بر اساس سودنگریهای روشنبینانه و نوعدوستانه، داشته باشد. و نیز چون هابز بر این نظر پا می‌فشارد که پیمان اجتماعی چیزی مطلوب است، منظورش این‌است که غایت این پیمان، غایتی مشترک یعنی صلح عمومی است. کوتاه سخن آنکه، اگر ما نتایج ضمنی پافشاری هابز را بر سر پیمان اجتماعی دنبال کنیم به نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی می‌رسیم که اساساً با نظری که وی به‌طور معمول اتخاذ می‌کند تعارض خواهد داشت. یعنی به این نتیجه می‌رسیم که آدمی نه تنها موجودی غریزی و شهوی صرف نیست، بلکه موجودی عاقل و منطقی است. و می‌بینیم که انسان نه تنها یک موجود زندهٔ خودپرست و بیرحم نیست که فقط در اندیشهٔ خویشتن باشد و روابطش با همنوعانش حالت موقت و ساختگی و ظاهری داشته باشد؛ بلکه موجودی اجتماعی است که از همزیستی با همنوعان خود شاد می‌شود، از همدمی و معاشرت آنان احساس خوشوقتی و لذت می‌کند، و چنین می‌اندیشد که خیر و صلاح او در پیشبرد خیر و صلاح همنوعان خویش است.

منظور ما از این گفتار آن نیست که به‌محض آنکه روانشناسی یکطرفه هابز را اصلاح کنیم و یک پیمان آزاد را جانشین اعمال زور حیوانی سازیم، مسئله سیاسی

مورد نظر محققاً حل و رفع می‌شود. بلکه، برعکس، مسئله همچنان وجود خواهد داشت و همچنان راه‌حل‌های مختلفی در برابر آن قرار خواهد گرفت، که دو راه حل را در بحث مربوط به آثار لاک و روسو بررسی خواهیم کرد. غرض از این گفتار این‌است که، اگر انتقادات گوناگون ما [از نظریات هابز] ارزشی داشته باشد، آن کوشش شدید و همه‌جانبه برای بسط نظریهٔ سیاسی طبیعت‌گرایانه عبث خواهد شد. محققاً قصد ما از این مطالب آن نیست که هر نظریهٔ طبیعت‌گرایانه لزوماً بی‌نتیجه و خالی از حقیقت است، زیرا مکتب طبیعت‌گرایی ملزم به حفظ این اعتقاد نیست که فقط دو انگیزه، یعنی ترس و خودپرستی، در بشر وجود دارد. بلکه می‌توان چنین استنتاج کرد که هرگونه مشرب طبیعت‌گرایی بی‌تناقض، ناگزیر به قبول یک دولت توتالیتر منجر خواهد شد، یعنی دولتی که غایت و علت وجودی آن، تأمین رفاه عامهٔ مردم نیست، بلکه تأمین سعادت و کامروایی شخصی فرمانروایان است.

نباید این دولت توتالیتر را با دولتی که از یک حاکمیت نیرومند مرکزی و قدرت فائق برخوردار باشد یکی بدانیم. البته این درست است که چنین قدرت حاکمی در دولت توتالیتر وجود دارد، ولی عکس قضیه صادق نیست: یعنی یک حکمران نیرومند لزوماً حکمرانی توتالیتر نیست. پافشاری هابز بر قدرت فائق حکمران تنها انعکاس آن طرز تفکری است که در زمان وی رایج بوده است. شاید بتوان گفت که تأکید بر این جنبهٔ حاکمیت برای یک متفکر سیاسی قرن هفدهم امری اجتناب‌ناپذیر بوده است. زیرا در آن دوره، بنیادهای دولت جدید ملی و مبتنی بر سرزمین با جاری شدن خون و اشک قوام می‌گرفت، و هابز فقط قدرتهایی را به حکمران خود تخصیص می‌دهد که برای دست یافتن به آن غایت تعیین‌شده کافی باشد.

یک نظریه تنها بدان سبب که قدرتهای گوناگونی را به حکمران تخصیص می‌دهد توتالیتر نخواهد بود (زیرا در این صورت همهٔ نظریات جدید توتالیتر خواهند بود) بلکه توتالیتر بودن یک نظریه به ماهیت حکمرانی بستگی دارد که آن قدرتها در اختیارش قرار می‌گیرد و نیز منوط به غایتی است که بدان منظور آن قدرتها به وی تفویض می‌گردد. هابز فلسفهٔ خود را مانند هر طبیعت‌گرای دیگر آغاز می‌کند: نگرشی خوار و تیره از طبیعت انسان. ولی به طور کلی از رسیدن به آن غایتی که هر طبیعت‌گرایی منطقاً باید به آن برسد امتناع می‌کند؛ یعنی این نظر که زور داور و تعیین کنندهٔ فائق و نهایی سرنوشت بشر است وعدالت همانا نفع اقویاست. این امتناع، بی‌شک، گواه آن

اعتقاد اخلاقی هابز است که بسیار مورد سوءاستفاده قرارگرفته است؛ ولی، مهمتر از آن، سرمشق و هشداری به ماست. آنچه امروزه مطالعهٔ هابز را اینچنین آموزنده می‌سازد، این حقیقت است که با پژوهش در آثار وی ناگزیر نتایج این عقیده که انسان حیوان صرف است، به گونه‌ای چشمگیر در برابر ما نمایان می‌شود ـ و این درس هنگامی بیشتر توجهمان را برمی‌انگیزد که می‌بینیم حتی خود هابز آن نتایج را جدی‌تر و گرانتر از آن پنداشته است که بتواند به طور پیگیر تا فرجام کار، یک طبیعت گرای کامل باقی بماند.

فصل پنجم

# جان لاک
# (۱۷۰۴-۱۶۳۲)

---

## شرح حال

در سراسر روزگاری که موضوع این کتاب است، انگلستان تنها دو نظریه‌پرداز سیاسی طراز اول به جهان عرضه کرده است. و در خلال این دوران، که زندگی سیاسی این کشور از تلاطم در امان بود و نهادهای اجتماعی آن از دگرگونیها مصون ماند، آرامش آن تنها دو بار به علت طوفانها و تندبادهای انقلاب برهم‌خورد. هر یک از انقلابهای انگلستان موجد پیدایی یکی از این دو متفکر سیاسی شد[1] (وگویی این رخداد برای تأیید و تأکید آن رابطهٔ نزدیکی بوده است که حتی میان نظری‌ترین فلسفه‌ها و رویدادهای دنیای متغیر وجود دارد). در حقیقت، از جهات بسیاری، رویدادهای زندگی هابز و لاک به هم می‌مانند. و شباهتهای آنان تنها منحصر به این مورد نیست که هر دو در روزگار اغتشاشها و انقلابهای داخلی می‌زیسته‌اند. هردو به علت اعتقادات سیاسیشان مجبور شدند از کشور خود بگریزند و در کشورهای دیگر قارهٔ اروپا پناه گیرند، و هر دو نیز امکان آن یافتند که روزهای پایان عمر را در زادگاه خود بگذرانند و آن ایام را با همدلی و یگانگی آرامش‌بخشی نسبت به حکومت صاحب قدرت کشور خویش سپری سازند؛ و نیز هر یک از آن دو اثری عظیم در زمینهٔ طبیعت و ماهیت سیاست تصنیف کرده است که، به نظر ما، تا حد زیادی بازتاب تجاربی است که هر یک از انقلاب به دست آورده بود. پس، بدین ترتیب، شباهتهای آن‌دو بسیار چشمگیر

۱. به هنگام رویداد انقلاب فرانسه، چنین به نظر می‌رسید که احتمالاً آن انقلاب بازتابهایی در انگلستان داشته باشد و در همان زمان یک متفکر سیاسی دیگر پا به عرصهٔ وجود نهاد. ولی آن متفکر را ـ که ادمندبرک نام داشت ـ نمی‌توان با هابز و لاک در یک ردیف جای داد، چنانکه وقایع سیاسی انگلستان را در پایان قرن هجدهم نمی‌توان با رویدادهای خطیر میانه و اواخر قرن هفدهم از یک گونه دانست. نک: فصل هشتم کتاب حاضر

و توجه‌برانگیز است. با این حال، آیینهایی که بدین گونه بر اثر جنگ داخلی[۲] و انقلاب باشکوه[۳] به وجود آمدند چنان از یکدیگر متفاوتند که دستاویزی مغتنم به منکران اعتبار نظریات سیاسی می‌دهد تا به یاری آنها بتوانند نسبی بودن فلسفه و، مآلاً، بی‌فایده بودن آن را به اثبات رسانند. ولی، با توجه به این امر که تفکرات سیاسی طبیعتاً در یک فضای خالی تکوین نخواهد یافت، و بی‌شک اگر چنین باشد امری بی‌فایده خواهد بود، باید از این نکته آگاه باشیم که نفوذ محیط در شکل دادن ماهیت و چگونگی هر نظریهٔ [سیاسی] خاص به هیچ‌وجه، آن‌گونه که برخی مردم می‌پندارند، ساده و مستقیم نیست.

بنابراین، اگر اعتقاد ما بر آن باشد که می‌توان منابع نظریات هابز را تنها در تجارب او از انقلاب یافت، منطقاً باید انتظار داشت که لاک نظری تیره‌تر از هابز دربارهٔ طبیعت بشر داشته باشد، چرا که او معاصر هر دو انقلاب بوده است. و سالهای دشوار پیش از انقلاب بدون خونریزی که موجب سرنگون شدن جیمز گردید، برای لاک به بهای از دست دادن پشتیبان و مقامش تمام شد، و نیز سبب شد که برای مدتی جلای وطن کند و، همچنین، خاطرات کودکی او از جنگ داخلی، یحتمل، از خاطرات هابز که در آن زمان اوقات خود را در میان خردمندان و روشنفکران پاریس با مسرت و فراغ بال گذرانده بود، تلخی و ناکامی بیشتری داشت. پدر لاک از کسانی بود که مجدانه، برضد پادشاه، از پارلمان هواداری می‌کرد؛ و چون بیشتر ساکنان قسمت غربی کشور، که خانوادهٔ لاک در آن اقامت داشت، سلطنت‌طلب بودند، افراد آن خاندان پیش از پیروزی نهاییِ نظریاتی که به حمایتش برخاسته بودند رنج فراوان بردند.[۴]

از سوی دیگر، اگر برای یافتن منشاءِ اصلی نظریات یک متفکر در مورد طبیعت انسان طبع و خوی او را بکاویم، باید انتظار داشت که لاک، حتی بیش از هابز، هراس ناشی از خودخواهی را به عنوان انگیزهٔ اصلی انسان پذیرفته باشد. زیرا اگر [قبول کنیم که در دل هابز] ترسی وجود داشته، لاک خود را بیش از او جبون و محتاط نشان داده

2. Civil War 3. Glorious Revolution

۴. بنا به اظهار لیدی مشم، (Lady Masham) که می‌توان به صدق گفتارش اعتماد کرد، پدر لاک «رنجکش خصوصی مصائب عمومی» جنگ بود. به نقل از:
*The Life of John Locke*, by H. R. Fox. Bourne (Harper, 2 vols., 1876), I, 6*ff*.

است. برای مثال، هنگامی که شورش مانمث[5] به سال ۱۶۸۵ با شکست مواجه شد، لاک (شاید بدون دلیل) متهم به همکاری با آن، برضد جیمز دوم، گردید؛ و با وجود آنکه آن زمان در هلند در نهایت امنیت به‌سر می‌برد، برای حفظ جان خود احتیاطهای فوق‌العاده‌ای به کار بست، تا جایی‌که حتی [برای ناشناخته ماندن] یک نام ساختگی برخود نهاد. در اینجا نیز ملاحظه می‌کنیم آنچه یک قضیهٔ موجه و پذیرفتنی جلوه می‌کند مورد تأیید امور واقع نیست. زیرا لاک به جای آنکه نظرگاه بدبینانهٔ هابز را در مورد طبیعت انسانی اتخاذ کند، معتقد به آن شد که آدمیان اساساً موجوداتی نیک‌نفس و نظم‌پذیر و دارای روحیه‌ای اجتماعیند و کاملاً توانای ادارهٔ حکومت خویشند.

بنابراین، توجیه و تشریح نظرگاه لاک [و اختلاف او با هابز] از روی زندگی و محیط زیست او، به هیچ‌وجه کار ساده‌ای نیست. به هر تقدیر، ما کار خود را از نفوذ و تأثیری که پدر لاک در او داشته است آغاز می‌کنیم که اگر از لحاظ اهمیت درخور تقدم نباشد، از لحاظ زمانی مقدم است. در رسالهٔ دوم حکومت [6] و، چنانکه خواهیم دید، در نوشتارهای دیگر او، توضیحاتش دربارهٔ زندگی خانوادگی، بهتر از هر چیز دیگر اصول انسانی نظرگاه او را در مورد طبیعت بشری نشان می‌دهد. در این مورد شکی نمی‌توان داشت که پنداشت او در این زمینه بر خاطره و تجربهٔ او از [رفتار] پدر مبتنی بوده است. لیدی مشم، دوست لاک، در شرح زندگی او می‌نویسد: او «محال بود [از پدرش] بدون اظهار احترام و مهر فراوان یاد کند. هنگامی که لاک سالهای جوانی را می‌گذراند، پدر با او رفتاری داشت که بعدها همیشه با تحسین زیاد درباره‌اش سخن می‌گفت. و در زمان نوجوانی لاک، پدر با ایجاد ترس در دل فرزند، رفتاری بسیار جدی و سخت در پیش داشت و هیچ‌گونه نزدیکی و صمیمیت میان آن دو نبود، ولی

5. Monmouth

۶. لاک دو مقاله دربارهٔ ماهیت و طبیعت حکومت نوشته است که هر دوبا هم زیر این عنوان کلی انتشار یافته است: دو رساله در باب حکومت (*Two Treatises of Government*). در رسالهٔ نخست، اصول و بنیانهای دروغین سر رابرت فیلمر و پیروان او فاش و باطل شده است. رسالهٔ دوم، مقاله‌ای است «در اصل واقعی، وسعت، و غایت حکومت مدنی». رسالهٔ اول دارای اهمیت چندانی نیست، زیرا براهین و مباحثات سر رابرت فیلمر و پیروان او [ارزش درج تاریخی ندارند و] تنها بدین علت در خاطرها باقی مانده که لاک آنها را مستحق حمله دانسته است. بنابراین، همهٔ قطعات منتخبی که در این کتاب آورده می‌شود، از رسالهٔ دوم خواهد بود. ارجاعات پابرگهای کتاب حاضر به شمارهٔ فصول و پاراگرافهایی است که در مجموعهٔ سه جلدی آثار لاک، چاپ سوم، سال ۱۷۲۷، منتشر شده است.

بتدریج که جان بزرگتر شد، سطوت و جدیت رفتار پدر تخفیف یافت و چون به حد بلوغ و شایستگی رسید، او را کاملاً به چشم یک دوست نگریست. و من گفتهٔ جان را در این باره به یاد دارم که می‌گفت: روزی پدرم به سبب آنکه یک بار در دوران کودکی مرا در حالت خشم و غضب تنبیه کرده بود، به‌طور رسمی و جدی از من پوزش طلبید.»[۷]

سپس باید از دوستان لاک سخن بگوییم. هر چند که به احتمال قوی لاک از طبع و خویی برخوردار بوده است که او را نزد همگان محبوب می‌کرده، در این مورد آنچه معلول است، خود علت نیز هست. بی‌شک وجود جمع وسیع دوستان بامحبت و وفادار، به نوبه خود، در تشکیل نظرگاه خوشبینانهٔ او نسبت به‌طبیعت بشر مؤثر بوده است. لاک به هر کجا قدم می‌نهاد، دوستان و یارانی برای خود می‌یافت ـ در مدرسهٔ وستمینیستر[۸]؛ در کرایست چرچ[۹] دانشگاه آکسفرد که از آن فارغ‌التحصیل شد و بعدها سمت استادی آن‌را یافت؛[۱۰] در اشتغال درازمدتش در استخدام ارل آوشافتسبری[۱۱]، که در آن مدت لاک را بیشتر دوست و معتمد خود می‌انگاشت تا یک کارمند حقوق‌بگیر؛[۱۲] در هلند که سالهای دور از وطن را گذراند؛[۱۳] در

7. Quoted in FoxBourne, I, 13. 8. Westminister 9. Christ Church

۱۰. لاک تا سال ۱۶۸۴ بر سر این مقام بود و در آن سال به موجب فرمان چارلز دوم از این کار منفصل شد. دلیلش آن بود که پادشاه با نظریات سیاسی او مخالف بود.

11. Earl of Shaftesbury

۱۲. ارل سوم [نوهٔ ارل آو شافتسبری] چنین می‌گوید: «آقای لاک چنان منزلتی نزد پدر بزرگم یافت که هرچند او را پزشکی حاذق می‌پنداشت، این امتیاز را در برابر محاسن دیگر او بسیار کوچک می‌شمرد. وی را ترغیب کرد که افکار خود را در رشتهٔ دیگری به کار اندازد؛ و میل نداشت که جز برای خانوادهٔ خودش، و نیز از روی لطف برای برخی دوستان نزدیکش، برای کسی دیگر طبابت کند. او را بر آن داشت که به مطالعهٔ امور دینی و کشوری، و نیز هرآنچه به وظایف رئیس حکومت مربوط می‌گشت همت گمارد؛ و در این کار چنان موفقیت یافت که اندک زمانی بعد، پدر بزرگم او را به عنوان دوست خود پذیرفت و در همهٔ موارد لازم با او مشورت می‌کرد.» به نقل از: Fox Bourne, I, 13.

۱۳. لاک هنگامی که در التزام شاهدخت ماری، که قرار بود به اتفاق شوهرش ویلیام آو آرنج (William of Orange) بر سریر سلطنت نشیند، هلند را به قصد انگلستان ترک می‌کرد، در هیجان فراوانی به‌سر می‌برد، با این وجود فراغتی که بتواند به یکی از دوستان هلندیش نامه‌ای بنویسد، برایش دست داد و چنین نوشت: «اکنون که هلند را ترک می‌گویم، گویی احساس می‌کنم که از زادگاه و اقوام نزدیک خود جدا می‌شوم. زیرا هر آنچه رشتهٔ قومیت را به‌وجود می‌آورد و هر آنچه نیک نهادی و عشق و محبت می‌نامندش ـ یعنی همهٔ آن چیزهایی که بسیار قوی‌تر از علقهٔ خونی، افراد بشر را به هم پیوند می‌زند ـ

←

اوتس[۱۴]، محل زیست لیدی مشم، که در آنجا واپسین سالهای زندگیش را با خوشی و آرامش سپری گرداند، یاران شیفته و ارادتمند همواره بر گردش جمع بودند. هیچ‌چیز بهتر از طریقی که لاک زندگی را بدرود گفت نمی‌تواند ماهیت این قسمت از حیات او را تشریح کند. یکی از آخرین کارهایی که او را مشغول داشت، ترتیب دادن جشنهای مجللی بود که به افتخار ازدواج برادرزادهٔ خود برپا کرد. و یک‌ماه بعد، در بیست و هشتم اکتبر سال ۱۷۰۴، پس از آنکه نوشابه‌ای را به سلامتی دوستانش نوشید، و لیدی مشم چند مزمور داودی برایش خواند، دیده فروبست و به آرامی از دنیا رفت. هیچ یادبود نامه‌ای بهتر از مضمون نامهٔ لیدی مشم درخور مقام والای او نیست، و آن از این قرار است: «مرگ او براستی همچون حیاتش قرین تقوا بود، بی‌پیرایه و ساده و طبیعی بود؛ به عقیدهٔ من دیگر مادر زمان چنین فرزندی که برترین آیت خردمندی و تقوا بوده است نخواهد زاد.»[۱۵]

بنابراین لاک در جوانی[۱۶] فرصت کافی داشت که بتواند جنبه‌های ناپرورده و شریر طبیعت انسانی را نظاره کند و در سالمندی، در طول سالهای مصیبت‌بار بعد از مغضوب شدن شافتسبری نزد پادشاه، و نیز در جریان فعالیتهای سیاسی که پیش از زمان تبعیدش و همچنین بعد از آن انجام داد، مواردی بود که بتواند تأثیرات دوران کودکی را تأیید و تشدید کند. و نیز رنجوری و بیماری که در سراسر زندگیش او را آسوده نگذاشت، می‌توانست موجب گردد که نسبت به زندگی نظری تیره و تلخ داشته باشد. با وجود همهٔ این عوامل یأس‌آور، لاک درصدد آن بود که بتواند خوبیها و محبتهای

→ من به حد وفور در میان شما یافته‌ام. اکنون یارانی را پشت‌سر می‌نهم که هرگز قادر به فراموش کردنشان نیستم و هیچ‌گاه این آرزو از دل من بیرون نمی‌رود که روزی دیگر به این سرزمین باز گردم و دگربار از لذت دوستی خالصانهٔ آن مردم نیک‌نهاد محفوظ گردم، آنان در خلال این مدت چنان صمیمیتی در حق من روا داشته‌اند که با وجود دوری از وطن و جدایی از همه دلبستگیها و نیز رنجهایی که درونم را می‌خست، لحظه‌ای درد غربت را احساس نکردم. و وقتی به درایت و خردمندی و محبت و خلوص طینت و بزرگ‌منشی شما که بهترین، والاترین، و با ارزش‌ترین افراد هستید می‌اندیشم، گویی چنین به نظرم می‌آید که فقط و فقط دوستی شخص شما کافی بود که من از این توفیق که موجب شد سالهایی را در میان‌هموطنان شما بگذرانم، همواره احساس شعف و شادمانی کنم. به نقل از:

R. I. Aaron, *John Locke* (Oxford University Press, 1937), pp. 25 -26.

14. Oates 15. Quoted in Fox Bourne, II, 560.

۱۶. هنگامی که پادشاه را اعدام می‌کردند، لاک در مدرسه وستمینیستر درس می‌خواند و در آن زمان وی در نزدیکی محل آن واقعه بود و چه بسا که جریان آن را هم شاهد بود.

اطرافیان خود را بازیابد و آنان را با چشمان یک فرد بدبین و تیره‌اندیش، همچون هابز، ننگرد. این موضوعی بسیار مهم است، چرا که نظریهٔ سیاسی او ـ یعنی اندیشه‌اش دربارهٔ نوع حکومتی که مورد نیاز افراد بشر است ـ طبیعتاً بر عقیدهٔ او نسبت به طبیعت انسانها استوار بوده است.

و شاید رخدادهای سال ۱۶۸۸ توانسته باشد به طورکامل برداشت او را از طبیعت و سرشت آدمی تأیید و تصدیق کند. در واقع، در این سال بود که مردم، با حداقل شورش و اضطراب، حکمرانی را به علت ناشایستگی معزول کردند و شخص دیگری را برگزیدند که، به اعتقاد آنان، وظایفش را به نحو احسن انجام می‌داد و نیز می‌توانستند به او اعتماد کنند که حقوق و امتیازاتی که داعیه‌اش را داشتند [به رسمیت و حقانیت بشناسد.] از این‌رو، به سلطنت رسیدن ویلیام و ماری، به دموکراسی و همچنین برای این نظریه که حکمرانان باید بنا بر رضایت و منافع رعایای خود حکومت کنند، یک پیروزی بود. به نظر لاک چنین رسید که باید از اعتقادش مبنی بر قادر بودن مردم به حکومت برخود هواداری کند. از این‌رو لاک تصور هابز از انسان، یعنی موجودی غیرمنطقی و کاملاً خودخواه، را یکسره مردود شمرد. لاک شارح این فکر شد که آدمیان از یک احساس اجتماعی برخوردارند که طبیعتاً آنان را به گردهم می‌آورد، و لازم نیست برای جلوگیری از پیکار دائم.میان آنها به قوای قهریه تمسک جست. این گواهی عینی از این واقعیت بود که آدمیان به قدرکافی منطقی و عاقل هستند که بفهمند بالاترین منافع آنان در تعاون متقابل و صلح‌آمیز است، و نیزگواهی بود براین واقعیت که آنها به قدر کافی از یک ارادهٔ خردمندانه برخوردارند که بتوانند بنابر آنچه خیر و صلاحشان است عمل کنند. دست کم، این نتیجه‌ای است که لاک از «انقلاب با شکوه» گرفت و، بنابراین، هرچند این به معنایی درست است که می‌گویند لاک رساله دوم را به قصد توجیه انقلاب[۱۷] نگاشت، درست‌تر آن‌است که بگوییم این انقلاب است که رسالهٔ دوم لاک را توجیه می‌کند.

۱۷. لاک دردیباچهٔ دو رساله در باب حکومت‌بروشنی اظهار می‌دارد که هدف وی از نگارش آنها این بوده است که: «به استقرار حکومت منجی بزرگ [سلطنت]، یعنی ویلیام، شاه فعلی انگلستان کمک کرد باشم. . . . و به جهانیان بفهمانم که عشق مردم انگلستان به عدالت و حقوق طبیعی، و حمیتشان برای حراست آنها، ملت را در حالی‌که در لبهٔ پرتگاه بردگی و تباهی بود نجات بخشید.»

## فلسفهٔ سیاسی

چنانکه در بالا گذشت، نظریهٔ سیاسی لاک، مانند نظریهٔ سیاسی هابز، بر برداشت او از طبیعت بشر استوار است. این نظریه نه تنها، از لحاظ اخلاقی، غایت یا مقصودی را که دولت از برای آن به وجود می‌آید معین می‌کند بلکه از لحاظ روانشناسی هم، وسایل و راههای رسیدن به آن غایت را تعیین می‌کند (یعنی شکل دقیق سازمان دولت در این نظریه ارائه و توصیه می‌گردد). لاک و هابز دربارهٔ غایتی که دولت باید به خاطر آن به وجود آید با هم توافق دارند: یعنی هر دو، آن غایت را صلح، امنیت، و رفاه آدمیان می‌دانند؛ ولی اختلاف نظر اساسی آن دو بر سر راه و روشی است که به بهترین وجه می‌توان به آن غایت رسید، زیرا میان تصورات آن‌دو در باب انگیزه‌های بشری تفاوتی عظیم وجود دارد.

اجازه دهید هر یک از این نکات را به اجمال بررسی کنیم. گفتهٔ پیشین خود را بار دیگر تکرار می‌کنیم که لاک با هابز در ارائه یک توجیه غایی[18] از دولت موافق است [یعنی موافق است که وجود دولت را با توجه به غایت آن توجیه کند]. دولت هر مقصودی را که برآورد، در جهت رسیدن به یک غایت است. در واقع هر دو استدلال می‌کنند که، لااقل در مواقعی، این غایت نزد مردم همچون نقشه‌ای است که آگاهانه و استادانه طرح شده است، و اجرای آن را، به وسیلهٔ تعاون، برعهده دارند. ولی دلیلی وجود ندارد که یک تصور غایی از دولت لزوماً متضمن اندیشهٔ پیمان صریح [میان افراد] باشد. [فلسفه سیاسی] ارسطو را می‌توان به عنوان نمونهٔ این نظر ذکر کرد. ممکن است چنین تصور شود که سازمان سیاسی در عین حال که یک رویش طبیعی است، مقصودی را هم برمی‌آورد. در چنین موردی، علت غایی تنها در این معنی ظاهر می‌شود که هستی دولتها، در واقیعت امر، هرچقدر هم که به طور طبیعی پدیدار شده باشند، نیازمند یک توجیه اخلاقی است. به سخن دیگر، یک نظریه‌پرداز علت غایی[19] میان آنچه وجود دارد و آنچه باید وجود داشته باشد فرق می‌گذارد. لاک بحث خود را با این پیشفرض آغاز می‌کند که هر فرد دارای حقوقی است، ولو آنکه در واقع امر این حقوق مورد شناسایی [دولت ]قرار نگیرد. به زبان ارسطویی، می‌گوید که برای هر فرد یک غایت آرمانی وجود دارد که در واقع ممکن است آن‌را درک نکند، ولی

18. teleological account 19. teleological theorist

چنانچه محیط به او اجازه دهد، قادر به درک آن خواهد بود. لیکن دولتها هرچقدر هم به‌طور طبیعی و جبری به عرصهٔ وجود آیند و طرح و نقشه‌ای برای به وجود آمدن آنها در میان نباشد، به این نکته باید توجه داشت که هستی آنها تنها در صورتی و تا جایی از لحاظ اخلاقی قابل توجیه است که توانسته باشند محیطی به وجود آورند که در آن مردم قادر به درک غایات خود باشند، و حقوق آنها را محترم شمارند و امکان برخورداری از یک زندگی خوب و آسوده را برای آنها به وجود آورند. این اعتقاد لاک و هابز است و از این لحاظ ارسطو نیز با آن‌دو هم‌عقیده است.

چنانکه دیدیم، یک تناقض اساسی در فلسفهٔ هابز پیدا می‌شود، چراکه وی می‌کوشد یک بینش اساساً اخلاقی، یا انسان باورانه [اومانیستی] را با نوعی طبیعت‌گرایی خشک و صرف در شناخت روحی انسان، پیوند دهد [در حالی که مانعةالجمعند]. ولی نظریهٔ لاک از این تناقض فارغ است، زیرا نظریهٔ روانشناختی وی ماهیتی اومانیستی دارد، یعنی به جای آنکه عقیده‌اش بر آن باشد که انسان حیوان محض است ـ یعنی موجودی است که گرفتار شهوات کور و یکسر متوجه خواستهای [غریزی ] خویشتن است و تنها قانون زور را می‌شناسد ـ اعتقادش بر این است که انسان حیوانی اخلاقی و اجتماعی است.

## برداشت لاک از طبیعت انسان

نظریهٔ روانشناختی لاک، آن‌گونه که هابز نظریهٔ خود را در مورد طبیعت بشر در کتاب اول لویاتان مطرح می‌کند، منظم و باصراحت در آثار او عنوان نشده است، ولی بسادگی می‌توان برداشت او را از طبیعت انسان، از قطعات متعددی که در رسالهٔ دوم آمده است، استخراج کرد. برای مثال، شرح و توجیه او از آنچه «قدرت پدری»[20] می‌خواند ـ یعنی روابط صحیح پدران و فرزندان ـ برداشت او را از طبیعت انسان، آن‌طور که هست و آن‌طور که باید باشد، بوضوح نشان می‌دهد. در آغاز باید بدین نکته توجه کنیم که همه افراد بشر برابر زاده می‌شوند.[21]

> همهٔ افراد بشر طبیعتاً در . . . وضعی . . . برابرند، و مآلاً از قدرت و حقوق

20. paternel power 21. *Of Civil Government*, II, 4; IV, 21.

یکسانی برخوردارند، و احدی بر احد دیگر ممتاز نیست؛ و حقیقتی از این مسلمتر نیست که آدمیزادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند، و همه از استعدادهایی یکسان متمتعند؛ بنابراین، باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ‌گونه فرمانروایی و فرمانبرداری میان آنان وجود نداشته باشد . . . آزادی طبیعی[۲۲] بشر عبارت از این است که از هر گونه قدرت مافوق[۲۳] زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی[۲۴] بشر [دیگری] نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند.

این‌گونه اظهارات لاک، و نیز اظهارات متشابه هابز، بدان معنی نیست که آدمیان دارای قوای جسمانی و عقلانی کاملاً برابر هستند. بلکه منظور آنان این است که هر فرد به عنوان یک واحد [اجتماع] به‌شمار می‌آید و، بنابراین، از لحاظ اخلاقی، با دیگر افراد برابر است؛ یعنی هر فرد، به لحاظ انسان بودنش از حقوقی برخوردار است نه به سبب برتری قدرت، ثروت، یا موقعیت و، همان‌گونه که دیگر افراد اجتماع باید حقوق او را محترم شمارند، او نیز موظف است به حقوق آنان احترام گذارد. به کوتاه سخن، آنچه لاک در این مورد بیان می‌کند همان نظری‌است که کانت در اواخر قرن هجدهم در «فرمان قطعی»[۲۵] خود تنظیم کرده که بدین شرح است:

موجودات عاقل . . . اشخاص نامیده می‌شوند، زیرا طبیعت و ماهیت آنان حاکی از این امر است که غایت آنها در خودشان است [یا خود، غایت خویشند]، یعنی نباید آنان را تنها به صورت وسیله مورد استفاده قرار داد . . . از این‌رو، آنها صرفاً غایاتی اعتباری[۲۶] نیستند که وجودشان به لحاظ آنکه تابع عمل ماست برای ما ارزشی داشته باشد، بلکه غایاتی محصَل[۲۷] [یا واقعی] هستند که وجودشان فی‌نفسه غایت است . . . بنابراین، فرمان [قطعی] بدین شکل خواهد بود: با انسانیت، خواه در مورد شخص خودت یا دیگری، چنان رفتار کن که همواره آن را کلاً غایتی

22. Natural Liberty
23. superior power
24. Legislativ
25. categorical imperative
26. subjective ends
27. objective ends

بپنداری و هرگز آن را فقط وسیله ندانی.[۲۸]

بنابراین نیروها و استعدادهای جسمانی آدمیان، و نیز وضع و شرایط واقعیشان، هیچ‌گونه ارتباطی با برابری اخلاقی آنان ندارد: یعنی آنها باید برابر باشند ولو آنکه در واقع چنین نباشند. کوتاه سخن آنکه، از زمانی که عقل آدمیان، یعنی عاملی که موجد شخصیت می‌شود، در آنان چنان رشد کند که بتوانند آن قوانین طبیعی که حقوق و وظایف آنان را معین می‌سازد باز شناسند، از لحاظ اخلاقی برابرند. از این سخن چنین برمی‌آید که کودکان در دولت لاک جایگاهی ویژه دارند. زیرا تا زمانی که عقلشان به طور کامل رشد نکرده باشد، نمی‌توانند حقوق و وظایف شهروندی را دارا باشند. زیرا کودکان وقتی به دنیا می‌آیند:[۲۹]

> نادان و از نعمت عقل بی‌بهره‌اند، در آغاز تابع آن قانون [یعنی قانون طبیعی] نیستند؛ زیرا کسی که از قانونی آگاه نباشد، نمی‌تواند از آن تبعیت کند؛ و اشخاص تنها به وسیلهٔ عقل از این قانون آگاه می‌شوند، و کسی که از نعمت عقل برخوردار نباشد، نمی‌توان گفت که تابع این قانون است [و مآلاً کوکان] از بدو تولد آزاد نیستند. زیرا قانون، به مفهوم صحیحش، متضمن قید و محدودیت نیست، بلکه راهنمای انسان آزاد و هوشمند است به سوی منافع برحق او، و جز نمایاندن خیر و صلاح عموم افرادی که تابع آنند، رسالت دیگری ندارد: یعنی اگر مردم بدون قانون سعادتمندتر باشند، قانون همچون چیزی بی‌ثمر، خودبه‌خود از بین خواهد رفت؛ و قانون که فقط ما را از [سقوط در] باتلاقها و پرتگاهها حفظ می‌کند، شایسته نیست که آن را قید و محدودیت بخوانیم. بنابراین، هر اندازه هم که اندیشه افراد در این باره به خطا رود، غایت قانون[۳۰] از بین بردن یا تجدید آزادی نیست، بلکه محافظت و توسعهٔ آن است. زیرا در دولتهایی که افراد آن شایستهٔ داشتن قانونند، اگر قانون وجود نداشته باشد آزادی هم وجود نخواهد داشت. چرا که آزادی به معنای

28. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (translated by T. K. Abbott, *Kantś Theory of Ethics,* Longmans, 1927, pp.46 -47). 29. *Of Civil Government,* VI, 57, 59. 30. End of Law

رها بودن از قید و تجاوز دیگران است، و در جایی که قانون نباشد، این رهایی موجود نخواهد بود: ولی آزادی، برخلاف آنچه شنیده‌ایم، آن نیست که افراد هرآنچه می‌خواهند انجام دهند . . . بلکه آزادی آن است که فرد تا جایی که قوانین متبوع او اجازه می‌دهد، در آنچه می‌خواهد با شخص خود، کار خود، و تمامی دارایی خود بکند آزاد باشد و زیر فرمان ارادهٔ خودسرانهٔ فرد دیگری نباشد، بلکه آزادانه به‌دنبال هر راهی که می‌خواهد برود. . . .

این امر در مورد همه قوانین، خواه طبیعی و خواه مدنی، که بشر تابع آنهاست صادق است. آیا بشر تابع قانون طبیعت است؟ چه‌چیز او را از این قانون رها می‌سازد؟ و در چه حال است که شخص بنا بر اراده خود و در حدود این قانون، حق استفاده از دارایی خود را می‌یابد؟ جواب من این است: این حق را چون به مرحلهٔ بلوغ رسد دارا می‌شود، یعنی هنگامی که بتواند به شناسایی این قانون قادر گردد، و مآلاً اعمال خود را در حدودی که این قانون تعیین می‌کند انجام دهد. و هنگامی که به آن مرحله از تکامل رسید، می‌توان فرض کرد که می‌فهمد قانون تا کجا راهنمای اوست، و تا چه حد می‌تواند از آزادی خود استفاده کند، و آن وقت است که از موهبت آزادی برخوردار می‌گردد؛ تا آن زمان، شخص دیگری که گمان می‌رود بداند که قوانین تا چه میزان آزادی را مجاز می‌شمارند، باید راهنمای او باشد

بنابراین، دلیل آنکه کودکان در وضعی آزاد و برابر زاده نمی‌شوند این است که قوای عقلی آنان [در بدو تولد] به‌قدر کافی رشد نکرده است، و بعداً که آن قوا تا حد کمال پرورده شود، در وضعی آزاد و برابر قرار خواهند گرفت. پس آشکار است که نمی‌توان گفت آنان، بیش از افراد بالغ، حیوان‌صفتند و از این‌رو حق است که با آنان راه زور را در پیش گرفت. درست است که چون آنان در دوران نابالغی قادر به ادارهٔ خود نیستند، باید اداره شوند؛ ولی اولیاء نباید این وظیفه را به وسیلهٔ تهدید به مجازاتهایی که یک حکمران مستبد به کار می‌برد انجام دهند، بلکه باید همچون پدر و مادری دلسوز و مهربان آنان را اداره کنند.[۳۱]

31. *Ibid.*, VI, 54 - 56, 58, 60, 61, 63 - 64, 66 - 67.

گو اینکه پیشتر ـ در فصل دوم ـ گفته‌ام که همهٔ افراد بشر طبیعتاً برابرند، ولی منظورم از این گفته آن نیست که آنان از هرجهت برابرند. [چرا که] سالمندی و فضیلت ممکن است سبب برتری برخی افراد گردد. و چه‌بسا که زیبایی اندام و شایستگی مایهٔ برتری پاره‌ای اشخاص بر تودهٔ عوام شود. ممکن است [پست بودن ] تبار مایهٔ بندگی برخی گردد و نیز بستگی و استفاده از بزرگان سبب شود که افرادی مورد احترام افراد پایین‌تر از خود قرارگیرند؛ با این حال در همه این موارد، وضع برابری افراد محفوظ است، یعنی با توجه به استیلا یا برتری قانونی یکی بر دیگری، مساواتی که منظور من است در میان آنها وجود دارد، زیرا برابری آن است که هر فرد، در قیاس با افراد دیگر، ازحق مساوی برخوردار باشد و بدون آنکه تابع اراده یا فرمان شخص دیگری باشد از آزادی طبیعی خود استفاده کند.

می‌پذیرم که کودکان در وضع کاملاً برابر به دنیا نمی‌آیند، گو اینکه همه می‌توانند برابر باشند. آنان چون به دنیا می‌آیند، زیر حکومت و استیلای پدر و مادر قرار می‌گیرند، ولی این حکومت و استیلا جاوید نیست و محدود به زمانی معین، بعد از تولد ایشان، است. قید و بند این تابعیت [از پدر و مادر] همچون قنداق است که به هنگام بی‌قوتی و شیرخوارگی آنها را در میان می‌گیرد و محافظت می‌کند، و هرچه بزرگتر می‌شوند، به‌مرور آن را آزادتر به دورش می‌پیچند، تا زمانی که آن را بکلی به دور می‌افکنند. تسلط پدر و مادر هم به موازات ترقی سن و عقل فرزندان، به مرور تخفیف می‌یابد، تا زمانی که به رشد کامل رسیدند، بکلی از میان می‌رود و آنان را همچون افرادی آزاد به حال خود وامی‌گذارند.

. . . برای جبران نارساییهای ناشی از عدم رشد، همه پدر و مادرها، تا زمانی که رشد و بلوغ کودک خود موجب برطرف شدن آن نارساییها گردد، بنا به قانون طبیعت مکلفند که از فرزندان نگهداری کنند، قوت آنان را تأمین کنند و در تربیتشان بکوشند؛ درست است که کودکان از پدر و مادر خود زاده شده‌اند، [در اصل ] آنان مخلوقات آفریدگار بزرگ و خداوند توانا هستند، و پدر و مادر، در برابر او، از برای کودکان خود مسئولند. . . .

پس اقتداری که پدر و مادر بر فرزندان خود دارند، از تکلیفی ناشی می‌شود که برعهدهٔ آن دو است، یعنی تا وقتی که کودکانشان به کمال و بلوغ نرسیده‌اند، باید از آنان نگهداری کنند. باید ذهنشان را تا زمانی که از دانایی و خرد بی‌بهره‌اند آگاه سازند و راهنمای اعمال آنها باشند تا از نعمت عقل برخوردار شوند و مشکلاتشان از میان برود، این چیزی است که کودکان نیازمند آنند، و پدر و مادرها مسئولیت رفعش را عهده‌دارند. . . .

ولی از آنجا که ممکن است در جریان عادی طبیعت نواقصی پیدا شود، هرکس که به آن درجه از عقل نایل نشود که به برکت آن بتواند قانون را بازشناسد و اعمال خود را در حدود قواعد آن انجام دهد، هیچ‌گاه شایستگی آزاد بودن را نخواهد داشت، و هرگز نباید او را به اختیار و ارادهٔ خود واگذاشت، (زیرا آن‌کس که نتواند قانون را، که راهنمای اعمال اوست، تشخیص دهد، هیچ حصری برخواستهای خود قائل نخواهد بود) بلکه چنین شخصی تا زمانی که فهمش قادر به درک مسئولیتهای وی [در برابر قانون ]نباشد، تحت قیمومت و حکومت دیگران [یعنی پدر و مادر] خواهد ماند. بنابراین دیوانگان و سفیهان هیچ‌گاه از حکومت پدر و مادر خود آزاد نخواهند بود . . . و این همه جز آن تکلیفی نیست که خداوند و طبیعت برعهدهٔ انسان و نیز دیگر مخلوقات گذارده، که از فرزندان خود، تا وقتی که بتوانند روی پای خود بایستند، نگهداری کنند؛ و این امر نشانه و دلیل آن نیست که پدر و مادر دارای اقتدار شاهانه [برفرزندان خود] هستند.[۳۲]

بنابراین آزاد زاده شدن ما به دلیل عاقل زاده شدن ماست؛ ولی این بدان معنی نیست که از آغاز تولد از هر دو نعمت عقل و آزادی برخورداریم: سالمندی که یکی را با خود همراه می‌آورد، دیگری را هم خواهد آورد.. و بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که آزادی طبیعی و تابعیت از پدر و مادر هر دو با هم سازگارند و هر دو بر یک اصل استوارند. . . .

پس آزادی بشر و اختیار انجام آنچه اراده می‌کند بر عقل او استوار است، که وی را به شناسایی قانونی که باید از آن تبعیت کند قادر می‌سازد و

۳۲. منظورلاک از اقتدار «شاهانه» (regal authority)، إعمال نامحدود و مطلق قدرت است.

به او می‌فهماند که تا چه میزان می‌تواند از آزادی و اختیار خود استفاده کند. اگر به شخصی پیش از برخورداری از عقل، که راهنمای اوست، آزادی دهیم، بدان معنی نیست که حق طبیعی را برای آزاد زیستن بدو تفویض کرده‌ایم؛ بلکه، در حقیقت، او را در میان وحوش انداخته‌ایم و در وضعی فلاکتبار رهایش ساخته‌ایم و به پایگاهی که در خور آدمی نیست نزولش داده‌ایم. و اقتدار پدر و مادرها برای اداره کردن و سرپرستی فرزندان خردسالشان، از همین علت ناشی می‌شود. . . .

ولی چه دلیلی می‌توان برای سرپرستی پدر و مادر بر فرزندان، به صورت سلطهٔ مطلق و مستبدانه[33] پدر، ارائه کرد؟ قدرت پدر تنها برای آن است که به شیوه‌ای کودکان را از لحاظ جسمانی نیرومند و تندرست بارآورد و استعدادهای ذهنی آنان را پرورش دهد تا هم برای خود و هم برای دیگران بیشترین فایده را داشته باشند . . .

هر چند زمانی فرا می‌رسد که کودک . . . از تابعیت اراده و فرمان پدر رها می‌شود . . . ، و [در آن حال] فرزند مانند پدر آزاد می‌گردد و آن‌دو زیر هیچ قیدی، جز قید قانون ــ خواه قانون طبیعت و خواه قانون مدنی ــ نخواهند بود، این آزادی، فرزند را از [وظیفه] احترام به پدر و مادر که قانون خدا و طبیعت بر او واجب کرده است معاف نمی‌کند. خداوند، در اندیشهٔ بزرگ خود، پدر و مادر را وسیلهٔ ادامهٔ نژاد و نسل بشر ساخته است تا به فرزندان خود زندگی بخشند؛ و به آنان تکلیف کنند که تهیهٔ خوراک، نگهداری، و پرورش کودکان خود را عهده‌دار باشند، و نیز فرزندان را مکلف ساخته که همواره پاس احترام پدر و مادر خود را بدارند و ارزش و ارجی را که در دل خود بر پدر و مادر می‌نهند با رفتار خود بنمایانند، و چون سعادت و حیات خود را مدیون پدر و مادرند، از عملی که سعادت و حیات آنان را لطمه زند و به خطر اندازد بپرهیزند؛ و در صورت لزوم آنان را یاری و نگاهبانی کنند و برای آسودگی و راحتشان بکوشند، زیرا اگر پدران و مادران نبودند، فرزندان هستی نمی‌یافتند و قادر نبودند که از برکات و مواهب حیات بهره‌ور شوند. هیچ وضعی و هیچ دست آزادیبخشی نمی‌تواند فرزندان را از این الزامات و تکالیف

33. absolute arbitrary dominion

معاف سازد. با این حال، گفتار فوق بدان منظور نیست که به یاران و مادران قدرت فرماندهی بخشد یا به آنان اختیار دهد که بنا به میل خود قانون وضع کنند و در آزادی و حیات فرزندان خود مداخله کنند. کسی را احترام و ارج نهادن، یاری کردن، و سپاسگزار بودن معنایش آن نیست که انسان باید زیر فرمان و حکومت مطلق او باشد . . .

بازنشناختن این دو نوع حق از یکدیگر، یعنی حقی که پدر در زمان خردسالی فرزند برای سرپرستی و تربیت او دارد، و دیگر حق احترام که در سراسر زندگی برایش محفوظ است، مایهٔ اشتباهات بسیار بر سر این موضوع شده است. اگر بدقت این دوگونه حق را بررسی کنیم خواهیم دید که حق اول امتیازی برای فرزندان و تکلیفی برای پدر و مادر است و امتیاز ویژه‌ای که ناشی از قدرت پدر و مادر باشد نیست. وظیفهٔ غذا دادن و تربیت فرزندان، تکلیفی چنان واجب برپدر و مادر است که هیچ‌چیز نمی‌تواند ایشان را از آن معاف سازد. و گو اینکه قدرت فرماندهی و گوشمالی، لازمهٔ تربیت فرزندان است، خداوند در طبیعت بشر چنان رقت احساس و مهر و عطوفتی نسبت به فرزندان سرشته است که ذره‌ای بیم آن نمی‌رود که پدر و مادرها قدرت خود را بیدادگرانه و با شدت عمل به کار برند. بندرت پیش می‌آید که پدر و مادری از قدرت خود بیش از حد لزوم استفاده کنند بلکه، برعکس، اغلب به مقتضای طبیعت پدر و مادری، بیش از آنچه باید با فرزندان به‌نرمی رفتار می‌کنند. و بنابراین خداوند توانا چون به رفتار آرام خود با قوم بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند، آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که‌چنان کیفرشان داده است که یک پدر، فرزند خود را کیفر می‌دهد (سفر تثنیه، ۸ و ۵) ـ یعنی آنان را با نرمی و محبت مجازات کرده و بیش از آن نسبت به آنها سختی روا نداشته است که قطعاً برایشان لازم بوده است و اگر کمتر از آن روا می‌داشت، دور از لطف خداوندی او بود . . .

بدین ترتیب، روابطی که پدر با فرزند و فرزند با پدر دارد، و به‌طور کلی تمام روابطی که میان افراد بشر برقرار است، روابطی انسانی[۳۴] است. این مطلب، در آغاز

34. humane

کار، بدین معنی است که نظمی اخلاقی وجود دارد که در آن آدمیان مشارکت دارند و مآلاً زندگیشان را باید بر طبق آن تنظیم کنند. و معنای دیگرش این است که چون آدمیان موجوداتی عاقلند، به شناسایی هستی این نظم قادرند و وظیفه‌شان انطباق [رفتار خود] با آن است. و معنای غاییش این است که آدمیان به انگیزهٔ همدلی و عشق و رقت احساس، این‌گونه کارهای اجتماعاً منطقی را انجام می‌دهند، حتی اگر هم تشخیص ندهند که چنین کارهایی وظیفه ایشان است. مختصر کلام اینکه، تصور لاک از انسان با تصور هابز تفاوت فاحش دارد، چرا که هابز انسان را همچون حیوانی محض و یکی از آفریدگان طبیعت می‌شمارد، در حالی که لاک انسان را عضوی از یک نظام اخلاقی و تابع قانونی اخلاقی (که در اینجا به معنی قانون طبیعی مورد نظر است) می‌داند. بی‌گمان این قانون اخلاقی فقط از یک «باید» حکایت دارد: یعنی نه تنها شیوهٔ رفتار [موجود] مردم را نشان می‌دهد، بلکه شیوه‌ای را که «باید» باشد می‌نمایاند. لاک محققاً چندان واقعبین بوده است که بداند که مردم نه تنها در همهٔ موارد آنچه را «باید» انجام دهند، نمی‌دهند بلکه در بیشتر اوقات هم آن‌گونه عمل نمی‌کنند. ولی همین مورد خود می‌تواند وجه تمایز میان انسان و دیگر حیوانات باشد: بدین معنی که برای حیوانات کلمه «باید» بی‌معناست؛ و چون موجوداتی بی‌عقلند، قانون اخلاقی در مورد آنها به کار نمی‌رود. وانگهی، این حقیقت هم که لاک انسان را تابع یک نظام اخلاقی می‌داند، از دیدگاه روانشناختی محض، انسان او را از انسان هابز متمایز می‌سازد. زیرا انسان هابز تنها اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد، انسان لاک ندای وظیفه را می‌شنود و لااقل گهگاهی به آن اعتنا می‌ورزد؛ و در حالی که انسان هابز همیشه موجودی یکسر خودپرست است، انسان لاک گاه موجودی واقعاً نوعدوست می‌گردد.

پیداست که تصور لاک از دولت چون برچنین شالوده‌ای استوار است با تصور هابز در این مورد تفاوتی عظیم پیدا می‌کند. چون [بنا بر اندیشهٔ لاک ] آدمیان طبیعتاً دارای نهادی انسانیند، و از آنجا که اقتضای طبیعتشان این است که با دیگر همنوعان خود در حالت صلح و هماهنگی نسبی به سر برند، وی تصور می‌کند که زندگی بدون دولت به هیچ‌وجه غیرقابل تحمل نیست. از این‌رو، اگر بنا باشد که زندگی سیاسی، مقبول، و تشکیل دولت کاری موجه باشد، باید منافع فراوانی بر آنها مترتب گردد. از آنجا که هابز زندگی بدون دولت را زشت و مسکنت‌بار و کوتاه و ددمنشانه می‌داند

و معتقد است که بودن دولت، هراندازه هم که بد باشد، از نبودن آن بهتر است، [به اعتقاد او] حکمران نباید [وجود]خود را در برابر کسانی که تابع حکومتش قرار دارند توجیه کند. اما، برعکس، لاک بر این نظر است که چون مردم بسهولت می‌توانند بدون دولت به‌سر برند، و چون انسان از آن‌رو به ایجاد دولت دست می‌یازد که «پاره‌ای آسایشها» را از آن چشم دارد نه از آن رو که وجود دولت برایش امری ضرور باشد، دولت جز در صورتی که بتواند نتایجی را که مردم پیش از ایجادش چشم داشته‌اند به دست دهد، به دلیل دیگری نمی‌تواند پایدار بماند. بدین ترتیب، گو اینکه هابز و لاک هر دو برای توجیه سازمانهای دولتی خود از استدلالی کاملاً سودنگرانه یاری می‌گیرند، در مورد نوع سازمانی که براهین سودنگرانه می‌تواند توجیه کند به نتایجی می‌رسند که با هم اختلافاتی عظیم دارند. هابز می‌اندیشد که براهین سودنگرانه وجود سلطنت مطلقه و نامحدود را توجیه می‌کند (و در واقع مصلحت‌آمیز می‌گرداند). ولی به نظر لاک این براهین تنها وجود حکمرانی را می‌تواند توجیه کند که رفتار و کارهای او به وسیلهٔ همان نظام اخلاقی که رعایا در آن سهیمند، تحدید شود و تنها علت وجودی آن فراهم آوردن آسایشهای گوناگونی باشد که رعایا می‌خواهند، و دوام حکمرانی وی منوط به دلبستگی و توانایی او برای انجام این وظیفه باشد.

## بنیاد دولتهایی که برشالودهٔ حق وعدالت استوار شده‌اند

پیش از بررسی دقیق آن نوع سازمان سیاسی که لاک توجیه می‌کند، باید این سؤال را مطرح سازیم که منظور وی از وضع طبیعی، که به گفتهٔ او پیش از سازمان سیاسی وجود داشته است، و پیمانی که به وجود آورندهٔ آن است چیست. این تحلیل، از سویی، به فکر نظام اخلاقی کمال مطلوبی منجر می‌شود که سازمانهای سیاسی باید خود را با آن تطبیق دهند و، از سوی دیگر، به مفهوم رضایت[۳۵] افرادی که اعضای جامعهٔ سیاسیند می‌رسد که رضایت آنان موجد برحق بودن و عادلانه بودن حکومت است.

برای روشن ساختن این موضوع که آیا به اعتقاد نظریه‌پردازان پیمان اجتماعی (که از میان آنان می‌توان هابز و لاک و روسو را نام برد) آن وضع طبیعی و پیمان

35. Consent

اجتماعی که دربارهاش داد سخن دادهاند، پدیدههایی واقعی و تاریخی بوده است یا خیر، کوششهای بیهوده، فراوان صورتگرفته است. اگر برای پژوهندگان پاسخ دادن به این پرسش بسیار مشکلتر از آنکه واقعاً هست به نظر آمده، تا حدودی باید خود نظریهپردازان را مقصر دانست، زیرا آنان هم، مانند نقادان آثارشان، نتوانستهاند به این امر توجه کنند که مسئلهٔ مورد بحث بسیار مبهم و، نیز، خود حاوی چندین مسئلهٔ کاملاً جدا از هم است.

البته روشن است که آنچه لاک باید دربارهٔ پیمان اجتماعی بگوید با گفتار وی دربارهٔ وضع طبیعی رابطهٔ نزدیک دارد؛ ولی اگر بخواهیم بحث او را کاملاً دریابیم، باید حتماً این دو موضوع [وضع طبیعی و پیمان اجتماعی] را از هم جدا کنیم.

## (الف) وضع طبیعی

اولاً، با وجود آنکه ممکن است نظریهپردازان پیمان اجتماعی به واقعیت تاریخی وضع طبیعی اعتقاد داشته باشند، رویهمرفته آنقدر که علاقهدارند از وجود یک حقیقت اخلاقی سخن گویند، اشتیاق ندارند که به ذکر حقیقت تاریخی بپردازند. امروزه منظور ما از قانون طبیعی، یا قانون طبیعت، یک رشته ضوابط کلی و مطلق است که فعل و انفعال اجزای گوناگون جهان مادی را بیان میکند ــ مثلاً قانون جاذبه را یک قانون طبیعی میخوانیم، زیرا نیرویی را که موجب حرکت بالفعل اجسام مادی میگردد تشریح میکند. ولی منظور لاک از قانون طبیعی، چنانکه پیشتر دیدیم، فقط قانونی است برای رفتار انسانی، و البته این قانون، رفتار موجود افراد بشر را تشریح نمیکند، بلکه رفتاری را که باید داشته باشند بیان میدارد. از اینرو منظور لاک از وضع طبیعی، آنگونه که خود عنوان میکند و بظاهر کاملاً غیرمنطقی میرسد، چیزی نیست که در روزگار معینی از تاریخ بشر واقع شده باشد.[۳۶] برای مثال، اگر لاک میگوید در یک

۳۶. اگر گفته شود که نظر لاک دربارهٔ واقعیت تاریخی وضع طبیعی و پیمان اجتماعی، فرع بر نظر او دربارهٔ روابط اخلاقی است، روابطی که به پندار وی باید میان افراد بشر وجود داشته باشد، بدین معنی نیست که او بهطور کلی منکر واقعیت تاریخی آنها بوده است. چنانچه به ماهیت پیمان اجتماعی توجه کنیم، خواهیم دید که لاک واقعیت آن را قبول دارد. ولی در اینجا هم نظر اصلی او این نیست که جماعتی از انسانهای نخستین روزگاران گذشته وجود داشتهاند که برپایهٔ پیمان اجتماعی به گردهم

←

وضع طبیعی، افراد آزاد و برابرند، صرفاً منظورش این نیست که در گذشته دوره‌ای وجود داشته است که افراد در واقعیت امر آزاد و برابر بوده‌اند، بلکه بیشتر منظور او ذکر این نکته است که افراد باید آزاد و برابر باشند.

ثانیاً، شرح وضع طبیعی تنها شرحی کلی از چگونگی رفتار آدمیان نیست، بلکه توصیف رفتار آدمیان است در وضعی که آن قدرت سیاسی که امروز وجود دارد موجود نباشد. بنابراین، تکالیفی که مردم در وضع طبیعی دارا هستند، از پاره‌ای جهات، با تکالیف مردمی که در یک اجتماع سیاسی متشکل به سر می‌برند متفاوت است. مثلاً، هم در اجتماع طبیعی و هم در اجتماع سیاسی، جنایت عمل ناپسندی است و، بنابراین، بزهکار باید به کیفر رسد. در اجتماع طبیعی که قدرت سیاسی متشکل وجود ندارد، عمل کیفردادن وظیفهٔ خود افراد است؛ ولی در یک اجتماع سیاسی، این وظیفه به مقامات سیاسی که مجری عدالتند تفویض می‌شود، و وظیفهٔ افراد تنها کمک به مقامات [سیاسی] برای اجرای وظایفشان است.[۳۷]

> هرچند این وضع [یعنی وضع طبیعی]، وضع آزادی[۳۸] است، نمی‌تواند وضع افسارگسیختگی[۳۹] باشد؛ گو اینکه انسان در وضع طبیعی آزاد است که هرچه می‌خواهد با خود و اموال خود انجام دهد، آزادی آن را ندارد که خود را یا مخلوق دیگری را که در اختیار اوست تباه سازد و بیش از حد معقول از آزادی خود استفاده کند. وضع طبیعی قانونی دارد که برآن حکومت می‌کند و همهٔ افراد را موظف می‌سازد، و عقل که همان قانون طبیعت است به همهٔ ابنای بشر که با آن به مصلحت می‌نشینند می‌آموزد که همه برابر و مستقلند، و هیچ کس نباید به زندگی و تندرستی، آزادی و اموال کسی دیگر صدمه‌ای وارد کند. از آنجا که افراد همه دست‌پروردهٔ یک خالق توانا و خردمند مطلقند . . . و چون همه از قوایی یکسان

←

آمده‌اند، بلکه می‌خواهد خاطرنشان کند که دولتها، در ادوار تاریخی، بر اساس پیمانها به وجود آمده‌اند. به سخن دیگر، نظر اصلی او، آنچنانکه نقادان آثار او می‌پندارند، این نیست که عقیده‌ای سخیف را در بارهٔ نخستین پیمان اجتماعی میان افراد بشر بیان کرده باشد. بلکه بیشتر می‌خواهد نشان دهد که واقعیات تاریخی، نظریهٔ هابز را ابطال می‌کند، (نظریهٔ هابز کفایت عقل افراد بشر را برای متشکل و منظم کردن خود در دولت انکار می‌کند).

37. *Ibid.*, II, 6-8, 10-13. 38. State of Liberty 39. State of License

برخوردارند و همه در یک جامعهٔ طبیعی سهیمند، کسی نمی‌تواند میان آنها چنان تسلط و برتری یابد که به موجب آن حق تباه‌کردن فردی دیگر را پیدا کند؛ زیرا، آن‌گونه که مخلوقات فروتر یعنی حیوانات برای استفاده ما آفریده شده‌اند، ما برای استفاده افراد دیگر آفریده نشده‌ایم . . .
و برای اینکه از تجاوز افراد به حقوق دیگران و از آسیب آنان به یکدیگر جلوگیری شود و قانون طبیت، که پاسدار صلح و بقای نوع بشر است، رعایت شود، در وضع طبیعی اجرای قانون در دست همگان قرارگرفته است، تا به موجب آن هر کس حق داشته باشد که متجاوزان به آن قانون را تا حدی که بتواند از تخلف آنها ممانعت به عمل آورد، به کیفر رساند . . .
و بدین ترتیب است که در وضع طبیعی، یک فرد برفرد دیگر قدرت و استیلا می‌یابد؛ ولی قدرت او چنان مطلق و خودسرانه نیست که چون بزهکاری در اختیارش قرارگرفت، از روی امیال و خواستهای متعصبانهٔ خود، او را کیفر دهد و راه افراط بپوید؛ بلکه باید وی را کیفری دهد که عقل سلیم و وجدان بیطرف حکم می‌کند، و او را به گونه‌ای متنبه سازد که متناسب با تجاوز و تخلفش باشد، یعنی بتواند برای جبران[40] [آسیب] و بازداری[41] [از جرم] کفایت کند. دو اصل مذکور، تنها دلایلی هستند که آسیب رساندن فردی به فرد دیگر را، قانوناً توجیه می‌کنند و ما آن را مجازات می‌خوانیم. متخلف، به موجب تجاوز به قانون طبیعت، اعلان می‌کند که تابع قانون دیگری غیر از قانون عقل و انصاف است؛ و قانون عقل و انصاف معیاری است که خداوند برای [ارزیابی] اعمال بشر، به منظور ایجاد امنیت متقابل، مقرر فرموده است؛ پس کسی که از عقل و انصاف روی گرداند برای بشریت خطرناک خواهد بود، زیرا رشته‌ای که نگاهبان و ایمنی‌بخش افراد بشر در برابر آسیب و تعدی دیگران است، به دست او ناچیز و گسسته شده است . . .
علاوه بر جرمی که متخلف از شکستن قانون و روی گرداندن از فرمانهای عقل مرتکب می‌شود و، در نتیجه، در اعماق تباهی غوطه‌ور می‌گردد و

40. Reparation 41. Restraint

اصول طبیعت بشری را زیر پا می‌گذارد، و [برای خود] موجودی زیان‌آور می‌شود، افراد دیگری هم از قانون‌شکنی و جرم او زیان خواهند دید؛ بنابراین این اشخاص زیان‌دیده نه تنها در حق کیفر دادن به جرم با دیگران شریکنند، حق ویژه‌ای هم دارند که به موجب آن می‌توانند تأمین خسارت را از واردکنندهٔ آن بخواهند و هر شخص دیگری که ادعای زیان دیده را برحق بداند می‌تواند طرف او را بگیرد و در اخذ خسارت از مجرم، وی را یاری کند تا جایی که رضایتش در برابر زیان وارده فراهم گردد.

. . . و بدین قرار است که همهٔ افراد در وضع طبیعی حق دارند قاتل را معدوم کنند، یکی بدان جهت که دیگران را از ارتکاب جرم مشابه برحذر دارند . . . و دیگر اینکه، جان آدمیان را در برابر اعمال جنایتکاران در امان دارند؛ بزهکار اصول عقل و قوانین و فرمانهای خداوند را به‌چیزی نمی‌گیرد، و با تخلفات خود و جنایتی که بردیگری روا می‌دارد، به همهٔ افراد بشر اعلان جنگ می‌دهد و، بنابراین، او را همچون شیر یا ببری که آدمیان را در برابر درنده‌خویی آنان امنیت و فراغتی نیست، باید نابود ساخت. و این قواعد و اصول مبتنی بر این قانون بزرگ طبیعت است که: هر آن کس که خون انسانی را بریزد، خونش به دست انسان دیگر ریخته خواهد شد. . . .

به همین دلیل ممکن است فردی در وضع طبیعی، بزهکاری را که به میزانی ضعیفتر قانون شکنی کرده است کیفر دهد. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌تواند برای کیفردادن چنین جرمی او را بکشد؟ جواب من این است که هر تخطی و تجاوزی را باید به درجه‌ای و به شدتی کیفر داد که به مجرم بفهماند که عمل او کاری بیهوده و بی‌ثمر بوده است و وی را از کردهٔ خود نادم سازد و دیگران را از انجام چنان کاری بهراساند. در وضع طبیعی فردی که جرمی مرتکب شده است باید با کیفری متناسب با جرمش متنبه گردد و در یک اجتماع سیاسی نیز همین ترتیب را باید پیش گرفت. هرچند اگر در اینجا وارد بحث و جزئیات و تفصیلات قانون طبیعت و معیارهای کیفری آن بشوم از مسیر اصلی بحث فعلی منحرف خواهم شد؛ به‌یقین می‌توانم گفت که چنین قانونی

وجود دارد و در برابر خردمندان و پژوهشگران این قوانین چنان روشن و قابل فهم است که قوانین موضوعه کشورها هستند، اما نه، از آنها هم روشنتر است؛ و به درجه‌ای روشنتر است که قواعد عقل از پندارها و نیرنگهای پیچیدهٔ آدمیان که به لباس الفاظ و کلمات درآمده‌اند، و زاییدهٔ اغراض متضاد و پنهانی آنها هستند، روشنتر و قابل‌فهم‌تر است؛ و این امر در مورد قسمت اعظم قوانین مدنی کشورها که تا آنجا بر حقند که بر اساس قوانین طبیعی، که وسیلهٔ تنظیم و تفسیر آنهاست، استوار باشند صادق است.

. . . بی‌گمان این گفته مورد ایراد واقع خواهد شد که از عقل به دور است که مردم داور اعمال خود باشند، زیرا حب‌نفس[42] موجب می‌شود که آدمیان [از راه عدالت به دور افتند] و دربارهٔ اعمال خود و دوستانشان قضاوتی یکجانبه داشته باشند. و، از سوی دیگر، بدنهادی و تندخویی و کینه‌جویی سبب می‌گردد که آنان در کیفردادن دیگران راه افراط بپویند؛ و مآلاً حاصل این وضع چیزی جز آشفتگی و بی‌نظمی نخواهد بود؛ و بدین علت است که خداوند [ایجاد] حکومت را مقرر فرموده است تا آدمیان را از غرض‌ورزی و افراطکاری بازدارد. من بدون هیچ بحثی می‌پذیرم که حکومت مدنی چاره و درمان راستین ناراحتیهایی است که در وضع طبیعی وجود دارد، و قطعاً در جایی که افراد خود داور اعمال خویش باشند، ناراحتیهای بزرگ روی خواهد داد. چراکه به‌آسانی می‌توان تصور کرد که آن‌کس که چنان از راه عدالت به دور باشد که برادر خود را گزند رساند، مشکل بتوان از او چشم داشت که چنان دادگر شود که خود را برای اعمال ناپسند خود محکوم سازد. اما آرزومندم آنان‌که در این باره به من ایراد گرفته‌اند، این نکته را به دیده داشته باشند که سلاطین خود کامه هم جز آدمیان عادی نیستند؛ پس این سؤال پیش می‌آید که اگر حکومت درمان کنندهٔ دردهایی است که لزوماً از خودداوری افراد در امور خویش برمی‌خیزد و مآلاً وضع طبیعی را غیرقابل دوام و تحمل می‌سازد، پس بودن چه نوع حکومتی، و تا چه میزان، از نبودنش در وضع طبیعی بهتر است؟ آیا حکومتی که در آن

42. self - love

> یک تن بر اجتماعی فرمان براند و خود داور اعمال خویش باشد، و بدون آنکه مورد کوچکترین سؤال و کمترین نظارتی از جانب رعایایش، یعنی کسانی که ارضاکنندهٔ تمایلات او هستند، قرارگیرد، هرآنچه میل کند بر سر آنها بیاورد، از وضع طبیعی بهتر است؟ آیا حکومتی که در آن سلطان انجام هرچه را که بخواهد ـ خواه از روی عقل باشد و خواه به انگیزهٔ اغراض و شهوات ـ مردم باید فرمانبردارش باشند، از وضعی که در آن هیچ‌کس موظف نیست که با دیگری چنین کند، و اگر کسی مأمور قضاوت شود و در مورد خود یا کس دیگری به خطا داوری کند، در مقابل همهٔ افراد بشر مسئول و پاسخگو باشد، بهتر است؟

هرچند بدین ترتیب منظور لاک از وضع طبیعی یک نظام اخلاقی کمال مطلوب است، ممکن است این مسئله مطرح شود که آیا این نظام اخلاقی در واقع امر وجود دارد، یا هرگز وجود داشته است یا نه؛ درست مانند آنکه گفته شود که من وظیفه دارم به وعدهٔ خود در مورد فلان و بهمان چیز وفا کنم و بعد سؤال کنم که آیا من واقعاً به وعدهٔ خود وفا کرده‌ام یا نه. اما لاک در چند قسمت از کتابش آشکارا ادعا می‌کند که این وضع طبیعی وجود داشته است، و به نظر می‌رسد که تاریخ به هیچ‌وجه نمی‌تواند بر این ادعا صحه بگذارد، مگر آنکه به این امر توجه کنیم که قصد لاک از این ادعا آن نیست که عصری در تاریخ بشر وجود داشته است که طی آن همهٔ افراد به وظایف خود عمل می‌کرده‌اند و درکمال آرامش وهماهنگی با همجواران خود به سر می‌برده‌اند. منتقدان لاک بدرستی خاطرنشان می‌سازند که تصور یک عصر طلایی[۴۳]، تصوری نادرست است، و اگر بخواهیم میان آن دو وضع [یعنی وضع مورد نظر لاک و وضع مورد نظر هابز] یکی را انتخاب کنیم، نظر هابز مبنی بر وضع جنگ همه برضد همه به حقیقت نزدیکتر است. لکن متأسفانه، در برابر منتقدان لاک، باید گفت که وی به هیچ‌وجه چنین منظوری نداشته است. مراد لاک از این بیانات، کاملاً چیز دیگری است (هرچند باید اذعان کرد که وی منظور خود را چندان روشن بیان نمی‌کند). لاک می‌خواهد بگوید که آدمیان در طول تاریخ زندگی خود، در روزگارانی بدون نهادهای سیاسی[۴۴] زیسته‌اند. اگر کلمه «سیاسی» را آن‌گونه که لاک مورد نظر دارد تعریف کنیم،

43. Golden Age 44. political institutions

حقیقت گفتهٔ وی چنان آشکار می‌شود که به هیچ‌وجه قابل انکار نخواهد بود.

[لاک می‌گوید[۴۵] ]به نظر من قدرت سیاسی[۴۶]، حق وضع قوانین است با مجازات مرگ و مجازاتهای سبکتر برای ایجاد نظم و پاسداری از مالکیت، و به کارگرفتن نیروی جامعه در اجرای آن قوانین، و در دفاع از کشور در برابر تجاوز و گزند بیگانگان؛ و این همه جز خیر عموم نیست.

در حقیقت، هنگامی که قدرت سیاسی بدین گونه تعریف شود، این نکته روشن می‌گردد که آدمیان نه تنها در وضع طبیعی به‌سر می‌برده‌اند بلکه، در واقع، بیش از آنکه در وضع سیاسی به سر برده باشند، در وضع طبیعی بوده‌اند. لاک به هیچ‌وجه نمی‌خواهد بگوید که زمانی آدمیان در تنهایی و دور از هم زندگی می‌کرده‌اند و هستیشان از یکدیگر جدا و مستقل بوده است. او نیز مانند ارسطو، بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که آدمی طبیعتاً موجودی اجتماعی و جامعه‌طلب[۴۷] است. برای مثال در جایی می‌گوید:[۴۸]

خداوند انسان را به صورت چنان موجودی آفرید که به نظر او برای تنها زیستن مناسب نبود، و مآلاً در او حس احتیاج و راحت‌طلبی و تمایل [به همنوع] را به وجود آورد که به انگیزهٔ آنها به داخل اجتماع رانده شود، و نیز نعمت فهم و سخنگویی را بر او ارزانی کرد که [امر تفهیم و تفاهم براحتی برایش میسر شود و ] به جامعه‌زیستی خود ادامه دهد و از آن بهره‌مند گردد. نخستین اجتماع بر اثر پیوند زن و شوهر به وجود آمد که آن خود موجب اجتماع پدر و مادر و فرزندان گردید؛ سپس اجتماع خادم و مخدوم برآن افزوده گشت. هرچند همهٔ آنها به هم می‌پیوستند و یک خانواده را به وجود می‌آوردند که در آن پدر و مادر یا مخدوم و مخدومه بر افراد دیگر خانواده استیلا داشتند، هیچ یک از آنها هنوز اجتماع سیاسی[۴۹] نبود. . . .

45. *Ibid.*, I. 3. 46. political power 47. gregarious 48. *Ibid*, VII, 77
49. political society

در اینجا هم لاک منظورش آن نیست که این موضوع را انکار کند که اجتماعات یا جوامعی که آدمیان در آنها می‌زیسته‌اند، در همهٔ ادوار به دو طبقهٔ حکومت کنندگان و حکومت شوندگان تقسیم شده‌اند، بلکه آنچه می‌گوید حاکی از این حقیقت روشن است که همیشه حکومت حکمرانان مبتنی بر رضایت و منافع رعایایشان نبوده است.

بدین قرار، منظور لاک از این سخن که حتی در روزگار او ملتها، اگر نگوییم افراد آدمی، هنوز در وضع طبیعی به سر می‌برند، این است که هیچ سازمانی وجود ندارد که دولتها عضویتش را داشته و تابع اقتدار و استیلایش باشند. این بیان بدان معنی نیست که آنها هیچ وظیفه‌ای نسبت به یکدیگر ندارند (البته اینکه آنها به وظایف خود عمل می‌کنند یا نمی‌کنند، بحث دیگری است)؛ آری، آنها نسبت به هم وظایفی دارند، اما وظایف دولتهای مستقل و خودمختار است و بر آنها هیچ قانونی جز قانون طبیعت و هیچ داوری جز وجدانشان حکومت و نظارت ندارد.[۵۰]

> سؤالی که اغلب به عنوان مهمترین ایراد مطرح کرده‌اند این است که آیا افرادی وجود دارند که در وضع طبیعی باشند و یا هرگز چنین افرادی وجود داشته‌اند؟ شاید جواب کافی و قانع کنندهٔ آن چنین باشد: چون همهٔ شهریاران و فرمانروایان حکومتهای «مستقل» در سراسر جهان در وضع طبیعی هستند، بدیهی است که هیچ‌گاه دنیا بدون افرادی که در وضع طبیعی به سربرند، نبوده و نخواهد بود. به عقیدهٔ من، همهٔ فرمانروایان کشورهای «مستقل» خواه با هم اتحاد و پیمانی داشته باشند و خواه نداشته باشند، در وضع طبیعی هستند؛ چرا که هیچ عهد و پیمانی نمی‌تواند به وضع طبیعی آنها خاتمه دهد، بلکه تنها توافق

۵۰. هابز دقیقاً همین نکته را اظهار می‌دارد: «گواینکه هیچ زمانی وجود نداشته است که گروه خاصی از افراد آدمی در یک وضع طبیعی به سر برده باشند؛ در سراسر درازای تاریخ، پادشاهان و اشخاصی که دارای قدرت حاکم بوده‌اند، به علت خودمختاریشان همواره به یکدیگر رشک می‌ورزیده‌اند و چون گلادیاتورها در مقابل هم سلاحشان آخته و چماقشان مواظب حرکات یکدیگر بوده است، و پیوسته دژها، پادگانها، و توپهایشان در اطراف مرز کشور و برای حفظ و حراست قلمرو پادشاهیشان درکار بوده است؛ و جاسوسان آنها درکشورهای همسایه فعالیت دائم داشته‌اند. و این درست همان حالت جنگ است.» (لویاتان، قسمت اول، فصل سیزدهم) لیکن نباید این نکته را از نظر دور داشت که آن وضع طبیعی که هابز بدین ترتیب آن‌را «حالت جنگ» می‌خواند، همان وضعی نیست که لاک حالت صلح و رفاه نسبی می‌نامد.

جمعی و متقابل [مردم] برای تشکیل یک جامعه و یک واحد سیاسی است که می‌تواند وضع طبیعی را پایان بخشد؛ اما ممکن است مردم با یکدیگر عهد و پیمانهای دیگری هم ببندند و با این وصف هنوز در وضع طبیعی به سر برند. مثلاً پیمانی که دو نفر در سولدانیا[۵۱] برای معاملهٔ ارابه‌ای می‌بندند یا قراردادی که میان یک سویسی و یک سرخپوست در جنگلهای امریکا منعقد می‌شود، هر چند برایشان الزام و تعهدی را به وجود می‌آورد، لکن طرفین قرارداد نسبت به هم در وضع طبیعی هستند، زیرا راستی و درستی و وفای به عهد کردن از خصال آدمی به عنوان آدم است، نه به عنوان عضوی از اجتماع.

در برابر کسانی که می‌گویند هیچ‌گاه آدمیان در وضع طبیعی نبوده‌اند، من . . . مؤکداً می‌گویم که همهٔ افراد بشر طبیعتاً در این وضع هستند و تا زمانی که با میل و رضایت، خود را به عضویت یک اجتماع سیاسی در نیاورند، همچنان در وضع طبیعی باقی خواهند بود . . .[۵۲]

## (ب) پیمان

اکنون به پیمانی می‌رسیم که، بنا به نظر لاک، مردم به وسیلهٔ آن از وضع طبیعی می‌گذرند و به وضع سیاسی وارد می‌شوند.[۵۳]

آدمیان، چنانکه اثبات شده است، با حق آزادی کامل و بهره‌وری بلامنازع از همهٔ حقوق و امتیازات قانون طبیعت زاده می‌شوند و هر فرد با همه افراد بشر در دنیا برابر است و طبیعت به وی حق آن داده است که نه تنها از دارایی[۵۴] خود، که عبارت است از جان و آزادی و اموال، در برابر صدمات و تجاوزات حراست کند بلکه در برابر دیگران، به هنگام قانون‌شکنی و تعدی به حقوق وی، قضاوت کند و آنها را به کیفر رساند . . . اما . . . تنها و تنها وقتی اجتماع سیاسی به وجود می‌آید که همه

51. Soldania 52. *Ibid.*, II, 14. 53. *Ibid.*, VII, 87 , 89. 54. property

اعضای آن از حق طبیعی خود گذشته آن را به‌دست جامعه سپارند و در هر حالت و وضعی بتوانند برای احقاق حق خود به قانونی که آن جامعه وضع می‌کند توسل جویند. و بدین ترتیب کار قضاوتهای شخصی افراد پایان می‌پذیرد و جامعه خود داور اصلی اعمال مردم می‌شود . . . و دربارهٔ همه اختلافهایی که احیاناً میان افراد آن اجتماع در هر مورد بروز کند، تصمیم می‌گیرد؛ و هر عضوی را که جرایمی برضد اجتماع مرتکب شود، با کیفری که قانون تعیین کرده است به مجازات می‌رساند . . .
بنابراین تنها و تنها وقتی اجتماع سیاسی یا مدنی به وجود می‌آید که عده‌ای از آدمیان در یک اجتماع گرد هم آیند و هر یک از آنها از حق خود که مربوط به اجرای قانون طبیعت است درگذرد و آن را به عهدهٔ عموم گذارد. و هر جا که عده‌ای از افراد که در وضع طبیعی به سر برده‌اند وارد اجتماع شوند تا یک جمعیت یا یک واحد سیاسی به وجود آورند و یک حکومت فائق برخود حاکم کنند، اجتماع سیاسی تشکیل می‌یابد یا، در غیر این صورت، ممکن است هر فرد به اجتماع سیاسی که قبلاً تشکیل شده است بپیوندد و عضویت آن را قبول کند. بدین ترتیب فردی که به اجتماع ملحق می‌شود به آن اجتماع قدرت و حق وضع قوانین را داده است تا آن اجتماع، قوانینی را که مطابق با خیر عموم و نیاز کلی جامعه افراد است وضع کند؛ و متعهد می‌شود که در صورت لزوم برای اجرای آن قوانین با اجتماع همکاری کند. و این سبب می‌گردد که افراد از وضع طبیعی خارج شوند و به یک اجتماع سیاسی (یا مشترک‌المنافع) وارد گردند و دولتی بر پا دارند که قدرت قضایی را در اختیار داشته باشد و بتواند در مورد اختلافهای آنان تصمیم بگیرد و اعضای آن اجتماع را از گزند یکدیگر مصون دارد؛ در این اجتماع سیاسی، قانونگذار و مجری خود دولت است. لکن اگر افرادی به گرد هم جمع آیند و به هرگونه که باشد همبستگی یابند، و چنین قدرت فائقی که بتوانند در صورت لزوم بدان توسل جویند، میانشان وجود نداشته باشد، هنوز در وضع طبیعی به سر می‌برند.

از این بیان چنین برمی‌آید که اجتماعات سیاسی تنها از یک راه تشکیل می‌یابند و آن هم رضایت افراد است.[۵۵]

چنانکه پیشتر گفته شد، از آنجا که همهٔ افراد آدمی طبیعتاً آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ کس را نمی‌توان از حقوق طبیعیش محروم ساخت و بدون رضایت خودش به زیر قدرت سیاسی شخص دیگری آورد. تنها راهی که ممکن است شخصی به موجب آن خود را از آزادی طبیعی محروم سازد و به‌زیر یوغ اجتماع مدنی آید این است که با افرادی دیگر برای تشکیل یک جامعه توافق کند، تا به وسیلهٔ آن، آسودگی و تندرستی و زندگی صلح‌آمیزی برایشان میسر گردد و با امنیت خاطر بیشتری از دارایی خود بهره‌ور شوند و در برابر کسانی که عضو آن جامعه نیستند، ایمنی بیشتری داشته باشند. افراد آدمی، شمارشان هرچه باشد، می‌توانند اجتماع سیاسی را به وجود آورند. زیرا مجمع آنها خدشه‌ای به آزادی دیگر افراد وارد نمی‌آورد و آنان می‌توانند همچنان از آزادی خود در وضع طبیعی برخوردار باشند. همینکه شماری از آدمیان بنا به رضایت خود جامعه یا حکومتی بنیاد کنند، اجتماع به وجود می‌آید و واحدی سیاسی تشکیل می‌گردد که در آن، اکثریت افراد حق ادارهٔ امور کلی جامعه را به دست می‌آورند.
زیرا هنگامی که عده‌ای از افراد آدمی، به موجب رضایت همهٔ افراد، تشکیل یک جامعه دهند، جامعهٔ آنان به صورت یک پیکر در می‌آید و همچون یک پیکر قدرت حرکت و عمل می‌یابد، و این جامعه تنها زمانی به صورت چنین پیکری درمی‌آید که اراده و تصمیم اکثریت افراد بر آن حاکم شود. زیرا تنها چیزی که جامعه را به عمل و حرکت وامی‌دارد رضایت افراد آن است، و لازم است جامعه‌ای که به صورت یک پیکر درآمده است به سویی حرکت کند، و لزوماً بدان سو حرکت خواهد کرد که نیرویی عظیمتر آن را می‌راند، و آن نیروی عظیمتر همانا رضایت اکثریت است. در غیر این صورت، حرکت کردن و همچون یک پیکر باقی بودن برای آن جامعه ناممکن می‌شود . . .

55. *Ibid.*, VII, 87 , 89.

و بدین ترتیب هر فرد که با رضایت خود و دیگران واحدی سیاسی به وجود آورد و حکومتی در آن مستقر سازد، خود را در برابر هر یک از افراد آن اجتماع ملزم و متعهد می‌سازد و تابع تصمیم و رأی اکثریت قرار می‌گیرد؛ در غیر این صورت، پیمان اولیه‌ای که او با سایر افراد برای تشکیل یک اجتماع منعقد کرده است ارزش و اثری نخواهد داشت و چنانچه بخواهد آزادی خود را حفظ کند و به زیر قید هیچ قانونی در نیاید، همچنان در وضع طبیعی باقی خواهد ماند . . .

زیرا اگر رضایت اکثریت را منطقاً نتوانیم به عنوان تصمیم کلی جامعه بپذیریم، هیچ‌چیز جز رضایت همهٔ افراد نمی‌تواند موجب اتخاذ تصمیم کلی برای اجتماع باشد. و اگر بدین موضوع توجه کنیم که بیماریها و گرفتاریهای شغلی افراد الزاماً مانع شرکت آنها در مجامع عمومی می‌شود، هرچند هم که شمارشان نسبت به شمارهٔ کل افراد اجتماع سیاسی اندک باشد، باز هم جلب رضایت همهٔ افراد غیر ممکن می‌گردد. و اگر بر این مشکل، اختلاف عقاید و تضاد منافع افراد را که مسلماً در همهٔ مجامع انسانی بروز خواهد کرد، اضافه کنیم، می‌بینم که ورود به یک اجتماع سیاسی با چنین شرایطی درست مانند عمل کاتو[56] می‌شود که ورودش به تئاتر فقط از برای خارج شدن از آن بوده است . . .

بنابراین کسانی که از وضع طبیعی خارج می‌شوند و جامعه‌ای تشکیل می‌دهند باید بدانند که از هر حقی که برای غایات اجتماع ضروری باشد، باید بگذرند و آن را به دست اکثریت جامعه بسپارند، مگر قبلا بر سر میزانی که از اکثریت افراد [یعنی از نصف به علاوه یک] بیشتر باشد، آشکارا توافق کرده باشند.

در این قسمت، لاک با سادگی بیش از حد و شاید هم به‌طور اتفاقی به بررسی یکی از جدی‌ترین مسائلی می‌پردازد که اجتماعات دموکراتیک لزوماً با آن روبه‌رو هستند. دموکراسی، از لحاظ نظری، در جامعه‌ای وجود دارد که همه افراد در حکومت سهیم باشند. بنابراین، از این مفهوم چنین برمی‌آید که در یک دموکراسی، همه شهروندان باید

56. Cato

به اقدامات دولت رضایت دهند و آن را تأیید کنند. ولی اگر یک دموکراسی، یا در حقیقت هر حکومت دیگر، بخواهد به انتظار رضایت آزادانهٔ همه افراد بنشیند، نمی‌تواند موجودیت خود را حفظ کند: زیرا به طور قطع کار آن به هرج و مرج می‌انجامد. از سوی دیگر، اگر دموکراسی حکومت اکثریت باشد، افراد بسیار دیگری در سرنوشت اجتماع دخالت نخواهند داشت؛ و [از نظر آنان ] این نوع حکومت کاملاً با درنده‌خویانه‌ترین و خونبارترین حکومتهای ستمگر همسان خواهد بود. از آنجا که حل این مسئله یکی از کوششهای اصلی روسو را تشکیل می‌دهد، می‌توانیم بررسی دقیق این موضوع را تا رسیدن به نظریات وی به تعویق افکنیم. ولی می‌توان ملاحظه کرد که لاک برای اثبات قضیه خود، دایر بر اینکه رضایت به معنای آن نیست که تمامی افراد در انجام همهٔ کارها توافق داشته باشند بلکه به معنای قبول ارادهٔ اکثریت است، دو برهان ارائه می‌کند. نخستین برهان صرفاً جنبهٔ حقوقی دارد. افراد برای تشکیل یک اجتماع سیاسی پیمانی منعقد ساخته‌اند. اجتماعی که در آن افراد آزادانه بتوانند هر آنچه می‌خواهند انجام دهند، با وضع طبیعی که خواسته‌اند خود را به‌وسیلهٔ انعقاد پیمانی از مصائبش رهایی بخشند هیچ تفاوتی ندارد. بنابراین اگر آنها در واقع متمایل به ترک وضع طبیعی بوده، و خواسته‌اند به یک اجتماع سیاسی قدم گذارند، می‌توان استنباط کرد که منظورشان این بوده است که [ در صورت لزوم] از آزادی مطلق خود چشم پوشند؛ و این موضوع را می‌توان از مفهوم ضمنی پیمان اولیهٔ آنها دریافت. برهان دوم از برهان اول ساده‌تر است: جز در صورتی که همهٔ افراد اجتماع تصمیم اکثریت را پذیرا باشند، حتی زمانی هم که با آن تصمیم موافقت نداشته باشند [دولت پایدار می‌ماند، در غیر این صورت] شیرازهٔ دولت از هم خواهد گسست. کوتاه سخن آنکه، چون هیچ‌گاه نمی‌توانیم [برای انجام امری] به اتفاق آراء برسیم یا بسیار بندرت ممکن است چنین موفقیتی حاصل آید، اگر قرار باشد دولت کاری انجام دهد، باید مطابق با ارادهٔ اکثریت عمل کند.

هیچ یک از این دو برهان چندان رضایتبخش نیست. ولی نکتهٔ جالب این براهین آن است که می‌توان به وسیلهٔ آنها، اهمیتی را که لاک برای رضایت قائل بوده است استنباط کرد. چرا لاک بر اثبات این امر اصرار می‌ورزد که، هنگامی که دولت طبق تصمیم اکثریت عمل کند، حتی اگر شهروندی شخصاً با آن تصمیم موافق نباشد، باز هم رضایت وی همچنان ملحوظ خواهد بود؟ زیرا لاک چنین می‌اندیشد که هیچ اجتماعی نمی‌تواند یک اجتماع سیاسی باشد مگر آنکه براساس رضایت افراد

تشکیل‌دهندهٔ خود تأسیس گردد. به موجب نظر وی، فقط جوامع دموکراتیک براساس رضایت افراد تأسیس شده‌اند؛ ولی در دموکراسی‌ها هم مانند جوامع دیگر ممکن است این ایراد مطرح شود که اقلیتها [با عدم رضایت، به‌پذیرش تصمیمات اکثریت] وادار می‌شوند. از این‌رو لاک چاره‌ای جز این ندارد که به قبول استنتاج خلاف انتظارش دایر بر اینکه اصلاً جوامع دموکراتیک وجود ندارند، تن در دهد (زیرا هیچ اجتماعی یافت نمی‌شود که همهٔ اقدامات آن مورد موافقت و رضایت تمامی افراد باشد)، و در غیر این صورت باید ثابت کند که اقلیتها در اجتماعات دموکراتیک در واقع به کاری وادار نمی‌شوند، زیرا هر یک از افراد، به موجب آن پیمان اصلی، به طور ضمنی رضایت داده است که در همهٔ موارد پذیرای تصمیمات اکثریت باشد. ولی این برهان چندان رضایتبخش نیست، زیرا این موضوع که افرادی (به‌طور ضمنی یا صریح ) برای قبول تصمیمات اکثریت توافق کرده باشند، متأسفانه، تضمین نمی‌کند که خود آنان همواره از اجبار اکثریت [بر قبول تصمیمی] مصون بمانند.

لاک بررسی این مسئله را به‌طور رضایتبخش انجام نمی‌دهد، زیرا هرچند که وی اهمیت صددرصد رضایت را دریافته است، به مسائلی که زاییدهٔ آن تواند بود اعتنایی ندارد. موضوعی که گویی برای وی بیشترین اهمیت را دارد و بسیار مشتاق است که در برابر آن از نظریات خود دفاع کند، همانا انتقادی است که می‌تواند براساس براهین هابز عنوان شود و آن اینکه، تصور رضایت، تصوری عبث و تخیلی است و هیچ اجتماعی نبوده است که بر رضایت افراد، به معنایی که او تعریف کرده است، استوار باشد. به هر تقدیر، نظر لاک در مورد واقعیت تاریخی وضع طبیعی،[۵۷] هرچه باشد، به‌قطع تأکید می‌کند که جوامع سیاسی، با پیمان بنیاد یافته‌اند.[۵۸]

> یک ایراد این است که هیچ موردی در تاریخ بشر یافت نمی‌شود که جماعتی از افراد، به‌طور مستقل و برابر، گردهم آمده باشند و بدین‌گونه حکومتی بنیاد یافته باشد . . . . . . پاسخ این ایراد چنین است: به هیچ‌رو جای شگفتی نیست که تاریخ شرح چندانی از آدمیانی که با هم در وضع طبیعی به سر می‌برده‌اند به دست نمی‌دهد. ناملایماتی که در آن وضع وجود داشته، و عشق و علاقهٔ آدمیان به اجتماع، موجب شده است که

۵۷. نک: به صص ۸۱۰ به بعد.

58. *Ibid.*, VIII, 100-104.

هرچه زودتر گردهم آیند و برای دوام تجمعات خود، بی‌درنگ تشکیل اجتماع دهند. و اگر بدین دلیل که ما از آدمیانی که در وضع طبیعی به سر می‌برده‌اند آگاهی بسیار نداریم، یکسره منکر وجود آنها بشویم، پس باید گفت که سپاهیان شلمنصر[۵۹] یا خشاریارشا، دوران کودکی را نگذرانده‌اند، چرا که از زمان کودکی آنان و دوران قبل از سپاهیگریشان آگاهی چندانی در دست نیست. [ایجاد] حکومت در همه نقاط جهان، پیش از ثبت تاریخ بوده است و اصولاً کار نوشتن وقتی میان مردم رایج گردیده که مدتها از تشکیل اجتماع مدنی و پیدایش فنون لازمتر برای تندرستی و آسایش و فراوان ساختن محصولات گذشته بوده است. و مردم هنگامی مطالعهٔ تاریخ بنیانگذاران [اجتماعات خود] را آغاز کرده و به تحقیق دربارهٔ اصل و ریشهٔ آن پرداخته‌اند که آثار آنها از خاطره‌ها محو گردیده است. و درست همان‌گونه که اشخاص تولد و دوران شیرخوراگی خود را در خاطر حفظ نمی‌کنند، اجتماعات سیاسی هم، دوران زایش و کودکی خود را از یاد برده‌اند . . .

کسی که منکر این حقیقت شود که دولتهای رم و ونیز به وسیلهٔ اتحاد عده‌ای از آدمیان آزاد و مستقل، بدون هیچ‌گونه فروتری یا فراتری طبیعی، تشکیل یافته است، بی‌شک تمایل شدیدی به انکار بدیهیات دارد. و اگر گفتهٔ جوزفوس آکوستا[۶۰] را قبول کنیم، وی چنین می‌گوید: در بسیاری از قسمتهای امریکا اصلاً حکومتی وجود نداشته است . . . بدین ترتیب اجتماعات سیاسی آنان، همه از اتحاد دلخواه خود آنان برخاسته است و انتخاب حکمرانان و نوع حکومتها براساس توافق آزاد افراد با یکدیگر صورت گرفته است.

و امیدوارم که معترضان دیگر حقیقت این امر را انکار نکنند که چنانکه یوستینوس[۶۱] مورخ نقل کرده است، آن کسانی که به همراه پالانتوس[۶۲] از اسپارت خارج شدند، مردمی آزاد و مستقل بودند و با رضایت و توافق یکدیگر حکومتی برای خود به وجود آوردند. بدین ترتیب من نمونه‌های

59. Salmanasser 60. Josephus Acosta 61. Justin 62. Palantus

بسیار از تاریخ دربارهٔ مردمان آزاد و کسانی که در وضع طبیعی بوده‌اند یاد کرده‌ام که به گردهم آمده اجتماع سیاسی [مشترک المنافع] به وجود آورده‌اند . . .
ولی برای تکمیل بحث باید گفت که عقل این حقیقت را بروشنی تأکید می‌کند که آدمیان طبیعتاً آزادند، و نمونه‌های تاریخی نشان می‌دهد که آن دسته از حکومتهای جهان که به‌طور مسالمت‌آمیز به وجود آمده‌اند، شالودهٔ خود را بر اساس رضایت و توافق مردم استوار ساخته‌اند؛ و اگر دربارهٔ نحوهٔ پیدایش حکومتها هر نظر و عقیده‌ای وجود داشته باشد، در این مورد کسی را مجال هیچ‌گونه شکی نیست.

هرچند برخی از نمونه‌های لاک محل شک و شبهه است، نامحتمل است که کسی منکر این ادعا شود که بعضی جوامع بوده و هستند که بر اساس رضایت، به معنای مورد نظر او، تأسیس شده‌اند. ایرادی که امکان طرح آن بیشتر است، این است که اغلب جوامع سیاسی براساس زور تأسیس و ابقا شده‌اند، و لاک بسادگی این واقعیت را نادیده می‌گیرد. یا ایراد دیگری ممکن است با طرح این سؤال عنوان شود که چرا لاک اجتماع سیاسی را به گونه‌ای تعریف می‌کند که اکثر جوامعی را که مردم به‌طور معمول سیاسی می‌نامند، از شمول تعریف وی خارج شوند. اگر نخواهیم گفتار لاک را بکلی پوچ بپنداریم، باید قبول کنیم که وی کاملاً به آن واقعیاتی که مبنای این اعتراضات می‌تواند قرارگیرد واقف بوده است. ولی آن واقعیات به نظرگاه خاص وی هیچ ربطی ندارد. بار دیگر باید گفت که لاک میان آنچه هست و آنچه باید باشد فرق می‌نهد، و دربارهٔ آنچه باید باشد سخن می‌گوید.
بنابراین لاک به‌هیچ‌وجه انکار نمی‌کند که اکثر جوامع در حقیقت بر اساس زور استوار شده‌اند نه بر اساس رضایت افراد. «محققاً، اگر تا جایی که تاریخ می‌تواند ما را به گذشته هدایت کند، به پژوهش اصل و منشاء جوامع سیاسی بپردازیم، به‌طور کلی این موضوع را درمی‌یابیم که جوامع نخستین تابع حکومت و دستگاه اداری یک فرد قرار داشته‌اند.»[۶۳] و این فرد در اغلب موارد حکمرانی مطلق بوده است. ولی این امر

۶۳. حکومت مدنی، فصل هشتم، ص ۱۰۵. جوامعی که خاصیت «پیکرهای سیاسی» را ندارند، ممکن است از راه غلبه یا غصب یا ستمگری بنیاد یافته باشند.

فقط حاکی از این حقیقت است که اوضاع اغلب آن‌گونه که باید باشد نیست. زور هیچ‌گاه نمی‌تواند موجد حق شود. اگر یک فرد تا هر مدت و به هر کیفیتی، عملاً به اعمال قدرت برافراد دیگر بپردازد، جز در صورتی که آن افراد به حاکمیت وی رضایت دهند، به‌هیچ‌روی اعمالش از لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر نخواهد بود. از آنجا که یک اجتماع سیاسی یک اجتماع اخلاقی هم باید باشد، به هیچ‌وجه نمی‌توان هر اجتماعی را سیاسی خواند.[۶۴]

> بنابراین روشن است که سلطنت مطلق[۶۵] که به نظر برخی تنها نوع حکومت در دنیا به شمار می‌آید، در حقیقت، با هستی اجتماع سیاسی متناقض است، از این‌رو به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نوعی از حکومت مدنی باشد.[۶۶] زیرا از آنجا که غایت اجتماع مدنی اجتناب از ناملایماتی است که در وضع طبیعی وجود دارد و آن از داوری اشخاص در اعمال خود ناشی می‌شود، بنابراین، مرجعی را تعیین می‌کنند که هر یک از افراد آن اجتماع بتواند هرگاه ستمی بیند یا اختلافی رخ نماید، بدان توسل جوید و همه موظف باشند که اطاعتش را گردن نهند؛ [پس ]هرجا که مرجعی برای اتخاذ تصمیم در مورد اختلافات افراد وجود نداشته باشد، آنجا را نمی‌توان اجتماع سیاسی خواند و مردم آن هنوز در وضع طبیعی به سر می‌برند. و به همین ترتیب شهریار مطلق[۶۷] نیز نسبت به اتباع خود دروضع طبیعی است.
>
> [در واقع وضع انسانی که تحت حکومت یک سلطان مطلق قرار دارد بمراتب بدتر و سخت‌تر از آن است که در وضع طبیعی به سر برد، زیرا] در وضع طبیعی وی آزادی[۶۸] و اختیار دارد که برای خود احقاق

64. *Ibid.*, VII, 90 - 93. 65. absolute monarchy

۶۶. البته این نظر خلاف نظر هابز است. سلطنت مطلق بدان دلیل با اجتماع مدنی در تناقض است که در آن زور حکومت می‌کند، حال آنکه حکومت مدنی حکومت حق است و بر اساس رضایت افراد استوار است.

67. absolute prince

۶۸. در اینجا لاک میان «حق» که امری اخلاقی است، و «آزادی» که وضع واقعی اموری است که آن «حق» را به مورد اجرا در می‌آورد، فرق می‌نهد. منظور اصلی لاک این است که در حالی که البته حق در هر دو مورد یکسان است، وضع امور در مورد سلطنت مطلق به نحوی است که مردم برای اعمال حق خود، کمتر از آنچه در نوع دیگر سازمان امکان دارد آزادند.

حق کند و برترین قدرت خود را برای نگاهداری حقوق خویش به کار ببرد؛ ولی [در حکومت مطلق ]اگر دارایی او بنا به اراده و فرمان سلطان غصب شود، نه تنها مرجعی ندارد که بدان توسل جوید، که البته باید در یک اجتماع [مدنی] چنین مرجعی وجود داشته باشد، بلکه گویی با سلب اختیار داوری دربارهٔ حق خود یا دفاع از آن [که در وضع طبیعی داراست] به مرتبهٔ پست‌ترین موجودات تنزل می‌یابد. بنابراین چنین شخصی باید همهٔ سختیها و ناملایمات را تحمل کند، زیرا مرعوب کسی است که بدون هیچ قیدی در وضع طبیعی قرار دارد و بدتر از آن اینکه، از قدرتی مطلق و بی‌حصر برخوردار است و چاپلوسی او را فاسد کرده است.

آنان که معتقدند قدرت مطلق، خون آدمیان را پاک و پست‌نهادی بشر را چاره می‌کند باید به مطالعهٔ تاریخ این عصر یا اعصار گذشته بپردازند تا خلاف آن برایشان ثابت شود. آن کس که در جنگلهای امریکا مردی ستیزه‌جو و آزاردهنده است، احتمال نمی‌رود که اگر بر تخت نشیند موجود بهتری گردد، گذشته از آن، [پس از رسیدن به مسند قدرت] دانش و دین را برای توجیه مظالمی که بر رعایا روا می‌دارد به کار خواهد گرفت و شمشیر برانش بی‌درنگ هرآن کس را که زبان به اعتراض گشاید خاموش خواهد ساخت . . .

در حکومتهای سلطنتی مطلق، همچون سایر حکومتهای جهان، قانون پناه رعایاست و قضاتی هستند که در اختلافات افراد داوری می‌کنندو هر کس را از تجاوز به حقوق دیگران بازمی‌دارند. همه را بر ضرورت چنین خدماتی اتفاق نظر است . . . ولی آیا این خدمات حاصل عشقی است که [سلطان مطلق] به نوع بشر و اجتماع دارد و عشق او مانند همان مهری است که ما خودمان به یکدیگر داریم؟ عقل در درستی این ادعا شک می‌کند. زیرا هر کس که بخواهد قدرت و منافع یا عظمت

۶۹. هابز که ظاهراً این بحث در جواب نظریات او مطرح شده است، هیچ‌گاه چنین اعتقادی نداشت. وی، چنانکه دیده‌ایم، بر این عقیده نبود که سلطان خوی پستی را رها می‌کنند و نهادش پاک می‌شود، بلکه وی معتقد بود که حتی فرومایه‌ترین سلطان بهتر از حکمرانی است که با وجود همهٔ نیات خوبش، فاقد قدرت مطلق باشد. حال چنین بیانی قانع‌کننده هست یا خیر، نیازمند بحث دیگری است.

خود را حفظ کند باید آن حیواناتی را که از برای لذت و راحتی او رنج می‌برند و جان می‌کنند از گزند و آسیب یکدیگر مصون دارد؛ و این توجه و رسیدگی ناشی از عشق ارباب به چهارپایان نیست، بلکه به علت علاقه‌ای است که به نفس خویش دارد و منافعی است که آن حیوانات برایش به بار می‌آورند. حال ممکن است بپرسند که انسان در چنین حکومتی چه ایمنی و حفاظی در برابر ظلم و تجاوز حکمران مطلق دارد؟ [در حکومت مطلق] طرح چنین سؤالی بندرت امکانپذیر است [و اگر طرح شود] طرفداران آن خواهند گفت هر آن‌کس که در برابر حکمران ایمنی بخواهد، سزایش مرگ است. آنان معتقدند که میان رعایا باید ضوابط و قوانین و دادرسانی باشند تا رعایا در صلح و امنیت به‌سر برند. ولی حکمران باید دارای قدرت مطلق باشد و وجود وی فوق هرگونه قانون و ضابطه است؛ زیرا او برای انجام هر عملی قدرت بی‌حصر دارد و هرآنچه او کند عین عدالت است. اگر سؤال کنید که چگونه انسان می‌تواند در برابر جور و ستم سلطان که بالاترین قدرت را در دست دارد، از خود دفاع کند، بی‌درنگ شما را به جرم فتنه‌انگیزی و شورش خاموش خواهند کرد. گویی هنگامی که آدمیان وضع طبیعی را ترک گفتند و به داخل اجتماع قدم نهادند بر این امر موافقت کردند که همهٔ آنان، جز یک تن، تابع قانون باشند، ولی آن یک تن باید همه آزادی خود را که در وضع طبیعی داشته است حفظ کند و بر آن قدرتی مطلق افزوده گردد و معافیت از هرگونه کیفر وی را موجودی هرزه و بی‌بندو بار سازد. شاید که حامیان سلطنت مطلق آدمیان را چنان ابله پنداشته‌اند که، به گمان ایشان، مردم برای مصون داشتن خود از آسیبهای راسوها و روباهان راضیند که شیران آنها را پاره‌پاره کنند.

می‌توان به اجمال گفت که برای بشر در جهان چند حق اصلی وجود دارد و آن حقوق تنها بدین لحاظ به آدمیان متعلق است که موجوداتی عاقلند؛ و اجتماعی را تنها بدان شرط می‌توان یک اجتماع مدنی یا یک واحد سیاسی خواند که سازمان و نهادهایش آن حقوق را محترم بشمارند و اعمال کنند. از این مطلب چنین برمی‌آید که استدلال لاک در توجیه وجود دولت با آنچه هابز به کار می‌برد عمیقاً متفاوت است.

لاک، چنانکه در قطعهٔ بالا ملاحظه گردید، به دلیل آنکه سلطنت مطلق نمی‌تواند نوعی سازمان اجتماعی باشد و حتی قادر نیست که رفاه مادی جامعه را تأمین کند، هابز را به انتقاد می‌گیرد. ولی روشن است که، در نظر لاک، معنای «صلح و امنیت» که غایت دولت است بسیار عمیقتر از معنای آن در نظر هابز است. مقصود اساسی هابز از «صلح و امنیت» فراغت و آسودگی از ترس دائم از مرگ و عذاب جسمانی است که [به اعتقاد او ]اگر قدرتی برای تنظیم اجتماع وجود نداشته باشد، در انتظار افراد آن خواهد بود. ولی «صلح و امنیت» در نظر لاک صرفاً به معنی بقای دائم آدمی نیست، بلکه به معنی برخورداری از برخی «آسایشهایی» است که ما، به مقتضای طبیعت خود، حق آنها را داریم و وظیفه نهادهای دولتی ایجاد و ابقای آن آسایشها برای افراد است. مهمترین آنها، بهره‌وری از اموالی است که ثمرهٔ زحمت و کوشش خودمان است.[۷۰]

## دارایی

> خواه از عقل طبیعی مدد گیریم . . . و خواه به‌کتب آسمانی رجوع کنیم . . . برما آشکار می‌گردد که خداوند، بنا به قول داود پیغمبر (مزامیر داودی، مزمور ۱۱۵، آیه ۱۶) زمین را به فرزندان آدم بخشیده؛ و همهٔ نعمات دنیوی را مشترکاً میانشان تقسیم کرده است. ولی به فرض هم که این را قبول کنیم، از نظر برخی این پرسش به میان می‌آید که چگونه ممکن است فردی نسبت به چیزی حق دارایی پیدا کند . . .
> خداوند که دنیا را به طور مشترک بر آدمیان ارزانی داشته است به آنها نعمت عقل نیز عطا فرموده است تا با استفاده از آن، به بهترین وجه از زندگی خود و نعمتهای دنیوی برخوردار شوند. دنیا و هرچه در آن است به بشر داده شده است که برای بقا و آسایش خود از آن استفاده کند. و . . . همهٔ ثمراتی که به بار می‌آورد و همهٔ حیواناتی که می‌پروراند مشترکاً به نوع بشر تعلق دارد، زیرا آن نعمات را، تماماً، دست طبیعت به وجود می‌آورد، و هیچ‌کس در وضع طبیعی، برتری و حق ویژه‌ای

70. *Ibid.*, V, 25-29, 31, 40, 46-47.

بردیگران ندارد و نباید بقیهٔ افراد را از برخورداری از نعمتهای طبیعیشان محروم کند . . .

گواینکه زمین و همهٔ موجودات فروتر آن مشترکاً به آدمیان تعلق دارد، هرکس نسبت به شخص خود دارای حق دارایی است و بر شخص او، هیچ‌کس را جز خود او، حقی نیست. پس می‌توان گفت که ثمرهٔ کار دست و تن او، از آن خود اوست. هرآنچه وی از حالت طبیعی جدا می‌سازد و با کار خود می‌آمیزد، هرآنچه متعلق به خود اوست به آن ملحق می‌سازد، در زمرهٔ اموال او در می‌آید. زیرا آن چیز به وسیله او از وضع مشترک طبیعی خارج شده و با کار وی چیزی بدان پیوسته است، و لزوماً حق مشترک آدمیان دیگر از آن سلب می‌شود. زیرا کار هر شخص، ملک مسلم و بی‌چون و چرای آن شخص است، و همینکه کار او به چیزی الحاق شد، کسی را جز خودش نسبت به آن چیز حقی نیست و این را لااقل در مورد نعماتی که به طور فراوان یافت می‌شود و به حد کافی برای استفادهٔ دیگران باقی می‌ماند، می‌توان اصلی مسلم دانست.

کسی که از بلوطی که از زیر درختی برداشته یا سیبی که از درختی چیده، تغذیه کرده است، بی‌شک آن بلوط یا سیب را به خود اختصاص داده است. هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که آن غذا متعلق به او بوده است. حال می‌پرسم که مالکیت او نسبت به آن سیب یا بلوط از چه هنگام شروع شد؟ زمانی که آنها را هضم کرد؟ یا زمانی که آنها را خورد؟ یا زمانی که آنها را پخت ؟ یا زمانی که آنها را به خانه آورد؟ یا زمانی که آنها را از زیر درخت برداشت؟ پیداست که اگر نخستین اقدام وی برای برداشتن یا چیدن میوه، آنها را در تملک او در نیاورده باشد، مراحل دیگر نمی‌تواند آنها را متعلق به او سازد. کار او، تفاوتی میان آن میوه‌ها و میوه‌های مشترک طبیعی به وجود آورده، یعنی چیزی بدانها افزوده است که طبیعت، مادر مشترک همهٔ چیزها، در آنها به وجود نیاورده بود و، بنابراین، نسبت به آن میوه‌ها، حقی ویژه برای وی پیدا شد . . . کاری که [حاصل رنج] من بوده است آنها را از وضع مشترک طبیعی خارج ساخته است و، بنابراین، برای من نسبت به آنها حق مالکیت ایجاد کرده است.

. . . هرچند آبی که در چشمه جاری است متعلق به همه است، چه کسی می‌تواند در این بابت شک کند که آبی که در سبو وجود دارد از آن کسی است که آب را در آن ریخته است؟ کار او آن قسمت از آب را از دست طبیعت، که ملک مشترک همه است، خارج کرده و به او اختصاص داده است . . .

شاید این گفتهٔ من مورد ایراد قرار گیرد که اگر برداشتن بلوط یا میوه‌های دیگر از زمین حقی برای بردارندگان آن به وجود آورد، پس هرکس می‌تواند تا هر اندازه که بخواهد آن میوه‌ها را برای خود انبار کند. و من جواب می‌دهم که چنین نیست. همان قانون طبیعت که به ما حق مالکیت می‌دهد، خود حق مالکیت ما را محدود می‌سازد. این گفته که «خداوند همه چیز را به حد وفور به ما ارزانی داشته» [رسالهٔ اول تیموتاوس، باب ششم، آیه هفدهم[۷۱]] فرمان عقل است و مورد تأیید الهام خداست، ولی تا چه حد آن نعمات را به ما داده است؟ تا حدی که از آن بهره‌ور شویم. یعنی تا حدی که انسان بتواند با کار خود حق دارایی برای خود به وجود آورد، و قبل از تلف شدن هر نعمتی، بتواند با استفاده از آن به حیات خود بهره رساند. هرچه بیش از این باشد، سهم او نیست و متعلق به دیگران است. خداوند هیچ چیز را از برای آن نیافریده است که بشر به بیهودگی مصرف کند و تباهش گرداند و، بدین ترتیب، اگر ملاحظه کنیم که نعمتهای خداوندی تا چه حد فراوان بوده است و شمارهٔ کسانی که طی زمانی طولانی از آن نعمتها استفاده کرده‌اند تا چه میزان کم بوده است و استعداد و توانایی یک فرد فقط استفاده از قسمت بسیار ناچیزی از آن نعمتها را برایش میسر می‌سازد و نمی‌تواند لطمه‌ای به حق دیگران وارد آورد، و بویژه اگر استفادهٔ اشخاص در حدودی که عقل برای بهره‌وری از محصولات تعیین کرده است باشد، دیگر موردی برای پیکار و کشاکش بر سر دارایی نعمتهای دنیوی میان افراد بشر پیش نخواهد آمد.

ولی موضوع اصلی مالکیت، میوه‌های زمین و حیواناتی که بر روی زمین زیست می‌کنند نیست، بلکه خود زمین است؛ که همهٔ آن چیزها

۷۱. لاک این مآخذ را اشتباهاً چنین ذکر می‌کند: رسالهٔ دوم تیموتاوس، باب ششم، آیهٔ دوازدهم.

را در خود به وجود می‌آورد. به عقیدهٔ من، مالکیت زمین هم مانند مالکیت همان نعمتهایی است که ذکر شد. انسان هر مساحتی از زمین را که شخم بزند و بذر بکارد و احیا کند و به زیر کشت ببرد و بتواند از محصولاتش استفاده کند، در مالکیتش قرار می‌گیرد [زیرا] با کار خود، آن حصه از زمین را از مالکیت مشترک همه جدا می‌سازد . . .

و چنانچه شخصی با آباد کردن زمینی آن‌را به خود اختصاص دهد، لطمه‌ای به حق دیگران وارد نمی‌کند، زیرا بیش از مقدار مورد نیاز آنان زمین در طبیعت وجود دارد و، بنابراین، به حد کافی زمین برای استفادهٔ دیگران باقی می‌ماند. پس نتیجهٔ کار او سبب نمی‌شود که سهم کمتری عاید افراد دیگر شود. چون کسی که به اندازهٔ کافی زمین برای استفادهٔ دیگران باقی می‌گذارد مانند آن است که اصلاً از آن چیزی برنداشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند فکر کند که اگر شخص دیگری از آب رودخانه‌ای نوشیده است به حق او لطمه زده است، زیرا از آب آن رودخانه، به حدی که برای فرونشاندن عطش او کفایت کند، باقی مانده است. و زمین و آب، چنانچه هر دو فراوان و کافی وجود داشته باشند، وضعی یکسان دارند . . .

و اکنون بعد از ملاحظات بالا چندان شگفت‌انگیز نیست که ببینیم کار آدمی می‌تواند حصه‌ای از زمین را از مالکیت مشترک آن خارج سازد. زیرا در حقیقت همان کار آدمی است که میان همه چیزهای جهان، اختلاف ارزش به وجود می‌آورد. و هرکس می‌تواند ملاحظه کند که چه فرق است میان یک جریب زمین که در آن تنباکو و نیشکر کاشته شده است یا در زیرکشت گندم و جو قرار دارد، و یک جریب زمین از همان نوع که در مالکیت مشترک طبیعی باقی مانده و همچنن بایر و ناآباد است، و این حقیقت را دریابد که همانا نیروی انسانی موجب پیدایش آن اختلاف عظیم در ارزشهای دو زمین آباد و بایر شده است . . .

قسمت اعظم چیزهایی که واقعاً برای حیات بشر ضروری است . . . معمولا چیزهایی است که چندان نمی‌پایند؛ چنانکه اگر آنها را مورد استفاده قرار ندهند، فاسد شده از بین می‌روند. طلا و نقره و الماس چیزهایی‌هستند که ارزششان مبتنی برذوق آدمی و قرارداد است، زیرا

به خودی خود فایده و اثری در زندگی بشر ندارند. ولی، چنانکه پیشتر گفتیم، هرکس نسبت به اشیائی که طبیعت به‌طور مشترک و برابر برای آدمیان به وجود آورده است حقی دارد و تا میزانی که بتواند از آنها استفاده کند و با کار خود در آنها اثر گذارد، مالک آنها می‌شود؛ یعنی حق دارد آن میزان از نعمتهای دنیوی را که می‌تواند با کار خود از حالت طبیعی خارج کند، به ملکیت خود درآورد. کسی که صد بوشل[۷۲] بلوط یا سیب جمع می‌کند، به موجب کار خود مالک آنها می‌شود، یعنی همینکه آنها را جمع کرد متعلق به او می‌شود. فقط باید این نکته را نصب‌العین قرار دهد که قبل از فاسد شدن از آنها استفاده کند والا بیش از سهم خود برداشته است و مآلاً سهم دیگران را دزدیده است. در حقیقت، احتکار نعمتهای دنیوی، یعنی گردآوری آنها بیش از حد مورد استفاده، علاوه بر اینکه عملی نامشروع است، کاری نابخردانه نیز هست. ولی اگر قسمتی از آن را به شخص دیگری بدهد تا بیهوده در ید تملک او از بین نرود، باز هم از آن استفاده کرده است.

برای مثال، اگر آلوهایش را که بعد از یک هفته فاسد می‌شود با گردوهایی که می‌تواند یک سال برای استفاده او باقی ماند عوض کند، عمل خطایی انجام نداده است و کار او موجب تلف شدن محصولات مشترک طبیعی نگشته است، و آن قسمت از نعمتها را که به دیگران تعلق دارد از بین نبرده است و، در نتیجه، چیزی بلااستفاده در دست او تباه نشده است. یا اینکه اگر گردوهایش را با قطعه فلزی که رنگ آن مطلوبش است تعویض کند یا گوسفندانش را با صدف، و پشم را با نگینهای درخشان یا قطعه‌ای الماس مبادله کند و آنها را در همه طول حیاتش نگه دارد، باز هم به حق دیگران تجاوز نکرده است. [چون] انسان می‌تواند هر اندازه که بخواهد و بتواند از این اشیاء پایا داشته باشد. حد مالکیت هر فرد در وسعت و زیادی دارایی او نیست بلکه در میزانی است که اگر بیش از آن داشته باشد، بدون استفاده و تباه می‌شود.

و بدین ترتیب استفاده از پول میان مردم رایج گشت، یعنی آن چیزی که پایدار است و می‌توان آن را، بدون فاسد شدن، نگهداری کرد و مردم

۷۲. bushel، واحد اندازه‌گیری حبوبات و میوه‌ها، برابر هشت گالن است. ـ م.

می‌توانند، بر اساس توافق عموم، آن را با محصولات ناپایدار، اما ضروری برای حیات بشر، معاوضه کنند.

لاک، به رغم فرض مقدماتی و اصلی خود مبنی بر برابری کامل انسان در طبیعت، نبوغش را برای توجیه تقسیم و توزیع نابرابر نعمتهای دنیوی به کار می‌برد و حتی اگر بحث وی در مرحلهٔ اختتام به مشکلاتی بسیار پیچیده‌تر از آنچه فکر می‌کرده است برسد، باز هم در واقع نبوغش قابل تحسین است. لاک می‌تواند موضع خود را با موفقیت چشمگیری حفظ کند مشروط بر اینکه مالکیت خصوصی را فقط تا اندازه‌ای قابل توجیه بداند که حاصل کار خود شخص و محدود به میزانی باشد که برایش قابل استفاده است؛ زیرا، چنانکه لاک خاطرنشان می‌سازد، با این موانع و محدودیتها هیچ کس حق آن ندارد که دارایی زیادی داشته باشد و مآلاً نعمتها برای همه به‌قدر کفایت وجود خواهد داشت. ولی پیداست که اگر چنین تعریفی از مالکیت برای یک اجتماع سادهٔ کشاورزی[۷۳] مناسب باشد، برای کسی که در انگلستان عصر لاک می‌زیسته، قانع کننده نبوده است. بنابراین، اگر لاک نمی‌خواست پندارپرست محض باشد، می‌بایست حتماً به تعریفی که بحث خود را با آن آغاز کرده است بسط بیشتری دهد. وی این کار را با پیش کشیدن مفهوم پول انجام می‌دهد، و می‌گوید پول راه انباشتن اموال را، بدون تلف شدن آنها، برای انسان میسر می‌سازد و به برکت آن، مشکلاتی که ناشی از بیش از اندازهٔ مصرف مال داشتن است برطرف می‌گردد. وی در مورد قوانینی که به موجب آنها، پول میان مردم رایج می‌گردد، می‌گوید: «برای آنکه افراد بتوانند از حد مورد استفادهٔ خود مال بیشتری داشته باشند، دولتها راه حلی پیدا کرده‌اند . . . و آن همانا ذخیرهٔ طلا و نقره است که بدون آنکه به حق کسی لطمه‌ای وارد شود، می‌توان آنها را انباشته کرد، و این فلزات در دست صاحبانشان نه خراب می‌شوند و نه فاسد می‌گردند.»[۷۴] این حقیقتی است مسلم که که طلا مانند ذرت فاسد نمی‌شود، بنابراین شخصی که ذرت اضافی خود را با طلا معاوضه می‌کند مانند کسی که ذرت اضافیش را تا زمان فاسد شدن در انبار حبس می‌کند، به حق دیگران لطمه نمی‌زند. ولی تنها راه زیان زدن به حق دیگران ضایع کردن محصولات نیست. بدیهی است که این موضوع کاملاً پذیرفتنی نیست که مردمانی که ثروتی عظیم برای خود گرد می‌آورند،

73. agrarian society 74. *Ibid.*, V, 50.

چه دانسته و چه ندانسته، در گردآوری آن ثروت، دیگران را از اِعمال حق خود باز نمی‌دارند. زیرا بسیاری از اقتصاددانان خلاف آن نظر را دارند، بنابراین اگر استدلال لاک نتواند خطای اقتصاددانان مخالف نظرش را نشان دهد، استدلالی ناقص است.

اکنون به جای بحث بیشتر و تدقیق دربارهٔ تحلیل لاک از مالکیت، بهتر است دلایل او را در این باره نقل کنیم که وجود دولت به دلیل آنکه پاسدار حق مالکیت افراد است، توجیه‌پذیر است:[۷۵]

اگر انسان در وضع طبیعی، چنانکه گفته شد، آزادی کامل دارد و حاکم مطلق شخص خویش و اموال خود است و با بَرترین افراد برابر است و تابع و زیردست هیچ‌کس نیست، پس چرا آزادی را از خودش سلب می‌کند؟ چرا این سلطنت را رها می‌کند و خود را تابع قدرت و فرمان دیگری قرار می‌دهد؟ جواب آن روشن است و آن است که هرچند انسان در وضع طبیعی حق [آزادی ] دارد، برخورداری از آن حتمی و مسلم نیست و همواره در معرض تجاوز دیگران قرار دارد. زیرا همه مانند او سلطانند و همه با او برابرند و اکثریت افراد جامعه توجه چندانی به مساوات و عدالت ندارند، [بنابراین] برخورداری از دارایی در چنین وضعی، هیچ‌گونه تضمین و امنیتی ندارد. همین موضوع سبب می‌شود که انسان آن وضع را، که هرچند قرین آزادی است ولی آکنده از هراس و مخاطرات دائم است، ترک گوید، و بی‌دلیل نیست که در صدد برآید که به اجتماع دیگران که قبلاً تشکیل یافته است یا فکر تشکیل آن وجود دارد بپیوندد تا در آن جان و آزادی و اموالش، که من کلاً دارایی می‌نامم، در پناه امنیت عمومی قرار گیرد.

بنابراین، غرض مهم و اصلی آدمیان برای پیوستن به اجتماعات سیاسی و قبول تابعیت از حکومت، همانا حفظ داراییشان است. چرا که در وضع طبیعی، از این لحاظ، کاستیهای فراوانی وجود دارد.

نخست آنکه، در وضع طبیعی، قانون پایدار و معلومی وجود ندارد که به تصویب عموم رسیده باشد تا برای شناسایی حق از ناحق و حل و فصل دعاوی افراد معیار و میزانی به دست دهد. زیرا هرچند که

74. *Ibid.*, IX, 123 - 131.

قانون طبیعت برای همهٔ موجودات عاقل، روشن و قابل فهم است، چون آدمیان نسبت به منافع خود بیطرف نیستند [و به سود خود قضاوت می‌کنند]، و نیز برخی به علت نادانی، نسبت به قانون طبیعت جاهلند، بنابراین مستعد آن نیستند که در حل و فصل اختلافات خود، فرمان آن قانون را بپذیرند.

دوم آنکه، در وضع طبیعی، داور مشخص و بیطرفی که قدرت تصمیمگیری در مورد همهٔ اختلافات را به موجب قانون معینی داشته باشد وجود ندارد. زیرا در آن وضع هر کس هم قاضی است و هم مجری قانون طبیعت، و از آنجا که افراد نسبت به منافع و حقوق خود بیطرف نیستند و مستعد آنند که به وسیله حرص و کینه از راه عدالت منحرف شوند و در مورد اختلافات خود احساسات شخصی را دخالت دهند و بی‌دقتی و اهمال در کارشان راه یابد، برای احقاق حق دیگران صلاحیت و شایستگی ندارند.

سوم آنکه، در وضع طبیعی قدرتی وجود ندارد که حکم داور را اجرا کند. آنان که راه بی‌عدالتی و ظلم را در پیش دارند، اگر بتوانند به وسیلهٔ زور عمل ظالمانهٔ خود را همچون عملی عادله به مردم بقبولانند، زیانی نخواهند دید؛ و در این شرایط کیفردادن زورمندان کاری خطرناک است و اغلب موجب تباهی کسانی می‌شود که بدان کار مبادرت می‌ورزند. بنابراین، وضع طبیعی، با وجود همه امتیازاتش، وضع مطلوبی برای بشر نیست و از این‌رو بسی نمی‌گذرد که افراد از آن کناره می‌گیرند و به داخل اجتماع قدم می‌نهند. پس بندرت می‌توان افرادی را یافت که برای مدتی در وضع طبیعی باقی بمانند. در آن وضع که هرکس دارای قدرت کیفردادن به متجاوزان است، چنان بی‌نظمی و ناامنی وجود دارد که ناملایمات فراوانی برای آدمی به وجود می‌آورد، و به این سبب افراد آن وضع را ترک می‌گویند و در پناه قوانین معین حکومت قرار می‌گیرند تا از برکت وجود آن دارایی خود را ایمن دارند. همین امر موجب می‌گردد که افراد از حق کیفر دادن به متجاوزان [که در وضع طبیعی دارا هستند] درگذرند و اجرای آن را به فردی که از میان خود برمی‌گزینند محول کنند؛ و آن فرد به موجب قوانینی که به تصویب اجتماع یا نمایندگان

مجاز آن رسیده است، وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد. و بدین ترتیب می‌توان به منشأ و چگونگی ظهور قوای تقنینی و اجرایی و نیز حکومتها و اجتماعات [سیاسی] پی‌برد.

زیرا در وضع طبیعی، علاوه بر آزادیهایی که هر فرد داراست، دو نوع قدرت دارد: قدرت اول آن است که می‌تواند آنچه برای بقای خویش و دیگران ضروری می‌انگارد، تا آنجا که قانونِ طبیعت مجاز بداند، انجام دهد؛ قانون طبیعت، که برای همه افراد بشر مشترک است، موجب پیدایش اجتماعی از آدمیان می‌شود که از اجتماع سایر جنبندگان ممتاز و جداست.

قدرت دیگری که انسان در وضع طبیعی داراست قدرت کیفردادن به مجرمانی است که، برضد قانون طبیعت، مرتکب خلاف شوند. ولی هنگامی که فرد به اجتماع سیاسی خاصی، اگر بتوان آن را چنین نامید، یا اجتماع سیاسی معینی می‌پیوندد و با افراد دیگر مشترک‌المنافع می‌شود، هر دو قدرت خود را از دست می‌دهد و بدین ترتیب وجه تمایزی با دیگر افراد بشر پیدا می‌کند.

نخستین قدرت را [بدان علت] . . . به اجتماع وامی‌گذارد که اجتماع با قوانین خود، تا آنجا که برای بقای او و دیگر افراد لازم است نظم و امنیت به‌وجود آورد؛ [آشکار است که] قوانین اجتماع در بسیاری از موارد، آن آزادی را که بشر در وضع طبیعی داراست، محدود می‌سازد.

قدرت دوم، یعنی قدرت کیفردادن به قانون‌شکنان،را تماماً از دست می‌دهد و نیروی طبیعی خود را (که قبلاً در وضع طبیعی، به موجب حق و قدرت خود، برای اجرای قوانین طبیعت به کار می‌برد) اکنون، تا جایی که قانون ایجاب می‌کند در راه کمک به قوهٔ اجرایی اجتماع به کار می‌بندد. زیرا در وضع جدید، [به دلیل آن] که فرد از آسودگیهای بیشتری بهره‌ور است، یعنی علاوه بر اینکه از کار، کمک، و همکاری افراد دیگر اجتماع برخوردار می‌شود، به پشتیبانی نیروی کلی جامعه نیز پشتگرم می‌شود، بنابراین باید تا آنجاکه خیر، سعادت، و امنیت اجتماع ایجاب می‌کند از آزادی طبیعی خود صرف‌نظر کند؛ و این نه تنها امری ضروری است، بلکه عادلانه نیز هست؛ زیرا افراد دیگر اجتماع نیز

چنین می‌کنند.
گو اینکه آدمیان به هنگام ورود به اجتماع از مساوات و آزادی و قدرت اجرایی خود که در وضع طبیعی دارا بوده‌اند چشم می‌پوشند و آن را در دست اجتماع می‌نهند . . . هر یک از افراد بدین قصد چنین می‌کند که آزادی و هستیش [در پناه حکومت جامعه] به نحوی بهتر حفظ شود؛ (زیرا نمی‌توان از مرد عاقل چشم داشت که وضع خود را به قصد بدتر شدن عوض کند) بنابراین، قدرت اجتماع، یا قوهٔ قانونگذاری آن، نمی‌تواند از حدودی که مقتضای خیر عموم است تجاوز کند؛ [و دولت] موظف است نقصهای سه‌گانه‌ای را که در وضع طبیعی موجب ناامنی و ناملایمی می‌شود و شرحش فوقاً گذشت، برطرف سازد و به نحو بهتری هستی اشخاص را محافظت کند. از این‌رو کسی که قدرت قانونگذاری یا قدرت فائق اجتماعی را در دست دارد موظف است طبق قوانین مصوبه و ثابت که برای مردم وضع و منتشر شده است حکومت کند؛ نه آنکه به موجب مقررات موقت و ساختهٔ خود به حکمرانی بپردازد؛ در یک اجتماع سیاسی، قاضیان صادق و بیطرف باید اختلافات افراد را به موجب قوانین حل و فصل کنند، و نیروی جامعه در داخل کشور تنها باید به منظور اجرای آن قوانین و در خارج از کشور برای جبران لطمات جوامع بیگانه و به قصد جلوگیری از هجوم و تاخت و تاز بیگانگان به کار رود. و دولت در اجرای همهٔ وظایف خود نباید غایت و هدفی، جز ایجاد صلح، امنیت، و خیر عموم داشته باشد.

## اجتماعاتی که بر پایهٔ رضایت افراد استوار نیست

این نکته بسیار مهم و قابل‌تکرار است که لاک به‌هیچ‌وجه داعیهٔ آن‌را نداشته است که همهٔ اجتماعات سیاسی بر اساس آن نوع پیمانی که وی تشریح می‌کند به وجود آمده‌اند. اگر وی چنین عقیده‌ای می‌داشت باید بر این نظر می‌بود که «همهٔ اجتماعات سیاسی به‌طریقی صلح‌آمیز و بر اساس رضایت افراد تأسیس گردیده‌اند» ولی با تأسف باید به حقیقت این امر توجه کرد که بسیاری از جوامع ـ اگر نگوییم اکثر آنها ـ

به‌طریق دیگری به‌وجود آمده‌اند. لاک این سه طریق تشکیل اجتماعات را که عبارتند از غلبه[۷۶]، غصب،[۷۷] و ستمگری،بدین گونه تشریح می‌کند.[۷۸]

هرچند حکومتها در اصل تنها به همان طریقی که پیشتر تشریح گردید به وجود آمده‌اند و جوامع سیاسی جز به وسیلهٔ رضایت افراد تأسیس نیافته‌اند، از آنجا که حس جاه‌طلبی دنیا را فراگرفته است، در روزگاران پیکارها و خونریزیها، که قسمت بزرگی از تاریخ بشر را تشکیل می‌دهد، رضایت افراد [برای تشکیل و ابقای جوامع] کمتر مورد نظر قرارگرفته است. و بنابراین بسیاری کسان، قوای قهریه را با رضایت مردم اشتباه کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند غلبه و تسخیر یکی از راههای تشکیل دولت است. ولی باید دانست که ایجاد حکومت از طریق غلبه و تسخیر با تشکیل اصولی آن همان‌قدر متفاوت است که فروریختن یک بنا با برپا کردن آن. در حقیقت، برای تشکیل یک اجتماع بر این‌روال باید اجتماع دیگری که قبلا تأسیس یافته است تباه گردد؛ اما بدون رضایت مردم، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان اجتماع جدیدی به‌وجود آورد.
متجاوزی که خود را با دیگری در وضع جنگ قرار می‌دهد و ظالمانه به حق او می‌تازد به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند از این طریق برای خود، نسبت به فرد مغلوب، ایجاد حقی کند و در این امر همهٔ کسانی که معتقدند دزدان و راهزنان بر مردمی که می‌توانند زور خود را بر آنان اعمال کنند و نیز برافرادی که قهراً به پیمانی تن درداده‌اند. حق حکمرانی ندارند، همرأی هستند. آیا اگر دزدی بزوروارد خانهٔ من شود و با گذاشتن خنجری برگلویم مرا به امضای اسنادی وادار سازد که به موجب آن همهٔ دارایی و اموالم به وی انتقال یابد، بدین‌وسیله برای او حق و عنوانی به وجود خواهد آمد؟ بدیهی است که چنین شخصی را فقط می‌توان چیره‌گر ستمکار خواند که به مدد زور و تیغ خود مرا وادار به تسلیم کرده است. گزند رساندن و جنایت کردن اعمالی یکسانند، خواه مرتکب آنها یک فرد تاجدار باشد و خواه یک عامی ناچیز. عنوان فرد

76. conquest 77. usurpation 78. *Ibid.*, XVI, 175 -176, 186 - 187, 195; XVII, 197; XVIII, 199, 201.

مهاجم و تعداد ملازمان رکابش در توجیه عمل او تفاوت و اثری ندارد، جز آنکه شدت کردارش را افزون می‌کند. تنها تفاوت آنان در این است که دزدان قوی‌پنجه، ضعیفتران را کیفر می‌دهند تا آنان را در انقیاد خود نگاه‌دارند؛ ولی خود به دریافت نشانهای پیروزی نایل می‌آیند، زیرا قوی‌تر از آنند که دست ناتوان عدالت بتواند عقوبت واقعی ایشان را معین سازد، و آن دزدان نیرومند در قلمرو خود، قدرت آن را دارند که مهاجمان را به کیفر رسانند . . .
این امر حقیقت دارد که فرد غالب معمولا به مدد زور خود و شمشیری که بر سینهٔ مغلوبان قرار می‌دهد، وادارشان می‌کند که در برابرش سر تعظیم فرود آورند و تسلیم حکومتی شوند که دلخواه اوست؛ ولی این سؤال مطرح است که وی بنا به چه حقی می‌تواند چنین کاری کند؟ اگر گفته شود که مغلوبان با رضایت خود تسلیم می‌شوند [و این امر برای او ایجاد حق می‌کند]، پس باید پذیرفت که چنین شخصی برای به دست آوردن عنوان حکمرانی خود الزاماً به رضایت افراد مغلوب نیازمند است. ولی این نکته نیز قابل بررسی است که آیا وعده‌هایی که فرد غالب، بدون هیچ‌حقی، بزور از مردم می‌گیرد، می‌تواند به منزلهٔ رضایت مردم به‌شمار آید و چنین اقوالی تا چه حد آنها را مکلف می‌سازد. من در جواب می‌گویم که چنین وعده‌هایی به‌هیچ‌وجه آنها را مکلف نمی‌سازد؛ زیرا هرآنچه فردی با زور از من بگیرد، من حق خواهم داشت [که در وقت مقتضی ] از او بازستانم و او موظف است که چیز ستانده را باز پس دهد . . . زیرا قانون طبیعت چون فقط از طریق قواعدش مرا مکلف می‌کند، نمی‌تواند از طریق نقض قواعدش برای من ایجاد تکلیف کند؛ و یکی از نمونه‌های نقض این قواعد، زورستانی است . . .
از این گفتار چنین برمی‌آید که حکومت غالبی که بزور به مغلوبان، که نسبت به آنان دارای هیچ حقی نیست، اعمال گردد . . . تکلیفی را بر آنان بارنخواهد کرد.
اکنون نمی‌خواهم بدین بحث بپردازم که آیا شهریاران از قوانین کشورشان معافند یا خیر؛ ولی بر این امر اطمینان کامل دارم که آنان تابع قوانین الاهی و طبیعی‌اند. هیچ فرد و هیچ قدرتی نمی‌تواند آنان را از تکالیفی که آن قوانین جاودانی بر ایشان بار می‌کند معاف سازد. آن قوانین در مورد وعده‌ها، چنان عظیم و نیرومندند که حتی قادر مطلق را می‌توان

با آنها مقید ساخت. هبه و وعده و عهد، قیودی هستند که از جانب خداوند مقرر می‌شوند؛ و آنچه را چاپلوسان به شهریاران جهان می‌گویند، شهریارانی که همه آنان و رعایایشان در برابر خدای متعال همچون قطره‌ای در برابر دریایی، بی‌اساس و بی‌اهمیت است . . .

همان‌گونه که می‌توان غلبه و تسخیر را غصب خارجی نامید، غصب را نیز می‌توان نوعی غلبهٔ داخلی دانست؛ با این تفاوت که غاصب هیچ‌گاه نمی‌تواند حقی را به خود اختصاص دهد، زیرا عصب جز آن نیست که فردی به اموال و ملاکی که شخص دیگری مستحق آن است دست یازد. و این عمل تا جایی غصب خوانده می‌شود که چیزی از تصرف شخص خارج شود و دیگری متصرف آن گردد و هیچ نوع دگرگونی در اشکال و قواعد حکومتی رخ ندهد. زیرا اگر غاصب دامنهٔ استیلای خود را به ماورای حدودی که بحق از آن شهریاران یا فرمانروایان است گسترش دهد، ستمگری را بر غصب افزوده است . . .

گفتیم که غصب عبارت است از اعمال قدرتی که دیگری مستحق آن است؛ ولی ستمگری، اعمال قدرتی است که هیچ کس نمی‌تواند حقی بر آن داشته باشد. بدین ترتیب هرگاه کسی از قدرتی که در اختیار دارد به سود کسانی که تحت حاکمیت وی هستند استفاده نکند، و آن را برای منافع شخصی خود به کار برد، ستمگر است: این در موردی است که فرمانروا، دارای هر عنوانی که باشد، نه قانون، بلکه ارادهٔ خود را به صورت قاعدهٔ [عمل خود ]درآورد و قوانین و اعمال او در جهتی نباشد که موجب حراست هستی مردم گردد، بلکه فقط به منظور ارضای تمایلات شخصی همچون جاه‌طلبی و کینه‌جویی و آزمندی و دیگر شهواتش مرعی گردد . . .

خطاست که این نقیصه را تنها منسوب به حکومتهای سلطنتی بدانیم، زیرا هرنوع حکومتی مستعد داشتن چنین نقیصه‌ای است. چون هرجا که قدرت به شخص یا اشخاص به‌منظور حکومت بر مردم و حراست هستی آنان تفویض گردد و هیئت حاکم آن را به قصد دیگری اعمال کند و از آن برای فقیر کردن و مقهور ساختن مردم استفاده کند و بدان وسیله آنها را مطیع اوامر خودسرانه و غیر اصولی خود سازد، خواه قدرت در

دست یک فرد باشد و خواه در اختیار چندین نفر، حکومت ستمگرانه برقرار می‌گردد. بدین قرار همان‌گونه که سی‌تن جبار در آتن حکومت را به دست گرفتند، در سیراکوس هم فردی ستمگرانه حکومت می‌کرد، و نیز سلطهٔ تحمل‌ناپذیر «فرمانروایان دهگانه»[۷۹] در روم بهتر از آنها نبود.

## توجیه موجودیت جوامع سیاسی

به هر تقدیر، این مسئله که آیا پیمان اجتماعی یک واقعیت تاریخی است یا نه، و آیا لاک برچنین عقیده‌ای بوده است یا نه، موضوعی است که به بحث فعلی ما ارتباط ندارد. زیرا، همان‌گونه که گذشت، مقصود لاک در شرح آراء خود راجع به پیمان اجتماعی، نه وقوع برخی از واقعیات تاریخی، بلکه تأکید پاره‌ای واقعیات اخلاقی است. و گفتار او دربارهٔ پیمان اجتماعی تنها بدان علت است که می‌پندارد آن واقعیات اخلاقی در حکومتی که بخواهد حاکمیت خود را به‌گونه‌ای مطلوب اعمال کند، مستلزم رضایت آزاد همه مردمی است که در تابعیت آن حکومت به‌سر می‌برند. به سخن دیگر، چون همهٔ مردم از لحاظ طبیعی برابرند (یعنی دارای حق برابرند یا باید باشند)، و چون در اجتماعات سیاسی همه آنان نمی‌توانند برابر باشند (زیرا برخی باید فرمانروا و برخی دیگر فرمانبر باشند) این نتیجه به دست می‌آید که تنها در صورتی یک اجتماع سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد که افراد تشکیل‌دهندهٔ آن آزادانه به این نابرابری رضایت داده باشند.

تنها راه درک واقعی آراء لاک آن است که بدین نکته توجه کنیم که قصد لاک آن نیست که بگوید همهٔ دولتها با پیمانی میان افراد خود به وجود آمده‌اند، بلکه منظور او آن است که موجودیت هیچ دولتی جز از طریق رضایت افراد آن، توجیه‌پذیر نیست. حال می‌توان ادعا کرد که هابز هم ممکن است همین رأی را داشته باشد، زیرا، به نظر وی، اتباع هر دولت به موجب پیمان قبلی رضایت خود را نسبت به فرمانروایی حکمران خود اعلام کرده‌اند، ولی این گمان درست نیست. اولا از نظر هابز هر دولتی که وجود داشته باشد، حق موجودیت هم دارد. و این مطلب از این گفته برمی‌آید که «زور موجد حق است» و بدیهی است دولتی که موجود است، قدرت حفظ خود را نیز به تمام و کمال داراست. ثانیاً، طبق نظر هابز، رعایا به موجب همان پیمان قبلی، رضایت خود

79. *Decemviri*

را تا ابد نسبت به وجود دولتی اعلام کرده‌اند،[۸۰] ولی چنانکه در صفحات بعد ملاحظه خواهیم کرد، لاک معتقد است که رضایت افراد مشروط به رفتار مطلوب و پسندیدهٔ حکمران است. ثانیاً، به موجب نظر هابز، همان‌گونه که غریقی در نهایت یأس به پر کاهی هم دست می‌یازد، مردم هم در کمال ناامیدی به تشکیل دولت رضا می‌دهند، یعنی این آخرین اقدام نومیدانهٔ آنهاست که موفقیت آن مشکوک است و ناگزیری تنها دلیل انتخاب آن است. به سخن دیگر، هابز موجودیت دولت را بدین‌گونه توجیه می‌کند که وجود دولت از عدمش سعادت بیشتری به بار می‌آورد یا اینکه موجودیت آن از دردهایی که در صورت فقدانش مبتلابه مردم است می‌کاهد.

از سوی دیگر، از نظر لاک، [وجود] دولت در صورتی توجیه‌پذیر است و مردم تنها به شرطی به آن رضایت می‌دهند که از جان و آزادی و اموالشان ــ که لاک به‌طور کلی آنها را «دارایی» می‌نامد ــ نگاهبانی کند. آنان به ایجاد حکومت رضایت می‌دهند و از آزادی مطلق و کامل خود چشم می‌پوشند مشروط برآنکه، در مقابل، به حقوق دیگری که برایشان ارج بیشتری دارد نایل گردند.[۸۱] معنای واقعی توجیه وجود دولت همین است: اولا، هستی یک دولت بدان علت می‌تواند موجه باشد که مردم به آنچه می‌خواهند ـ یعنی برخورداری از داراییشان ـ برسند و مردم در صورتی حاضرند در برابر موجودیت دولت چیزی را ـ که همانا آزادی کامل و استقلال است ـ از دست بدهند که چیز مفیدتری را به دست آورند. تا اینجا توجیه وجود دولت جنبه سودنگرانهٔ صرف دارد: یعنی وجود دولت بدان علت توجیه‌پذیر است که به سود مردم است. اما این برهان بدین‌جا می‌رسد که اگر دولتی وجودش به سود مردم باشد و مردم قدرت تشخیص آن را نداشته باشند و مآلا از انتخاب آن امتناع ورزند، باز هم وجودش توجیه‌پذیر است؛ و این نظر کاملاً با تأسیس دولت به وسیله زور سازگار است. و بدین قیاس هیتلر مدعی آن بود که دولت نازی بزرگترین خدمت را به مردم آلمان کرده است، اما از آنجا که بیشتر آلمانی‌ها قدرت درک و تشخیص آن را ندارند، صواب آن است که به وسیلهٔ زور ابقا گردد. لاک این نظر را انکار می‌کند. بی‌شک یکی از حقوق مردم حق دارایی است و دولت باید نگاهبان آن حق باشد، ولی حقوق دیگر مردم

۸۰. برای بحث بیشتر در این باره، نک: ص ۷۴۷ به بعد

۸۱. منظور از «مطلق و کامل» آن مطلق و کاملی است که در حدود قوانین طبیعت باشد. بدیهی است که هیچ کس نمی‌تواند هر آنچه می‌خواهد انجام دهد؛ ولی هر انسانی حق دارد تا جایی که قوانین طبیعت مجاز می‌شمارد، هرآنچه می‌خواهد بکند. حکومت مدنی، فصل شانزدهم، ص ۱۹۵.

حق آزادی و حق برابری است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حقوق را از آنها سلب کند. حتی اگر با این کار حقوق دیگر آنها را محفوظ دارد. به عبارت بهتر، هرچند ممکن است حقی انکار و پایمال گردد و به دست فراموشی سپرده شود، آن حق همچنان باقی خواهد ماند. یعنی باید آن را محترم شمرد و به‌جا آورد. در حقیقت، تنها یک راه برای الغای حقی وجود دارد و آن همانا طریق جلب رضایت صاحب حق است بر لغو آن، و شخص یا حکومتی که حق کسی را بدون رضایتش لغو کند، حتی اگر این کار به سود آن کس فرض شود، عملی غیر اخلاقی انجام داده است، یعنی به‌هیچ‌وجه چنین اقدامی از لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر نیست.

دلیل دیگر برای توجیه دولت از نظر لاک عبارت از آن است که دولت نظام حقوق بشر را حمایت و ابقا می‌کند؛ یعنی نهادهای دولت گویی در عرصهٔ واقعیت این جهان نمایندهٔ آن قلمرو آرمانی است که، به موجب تبیین لاک، قواعد اخلاقی برآن‌حاکم است. [یعنی مردم دارای حقوقی گردند که به موجب قواعد اخلاقی معین شده است] بی‌گمان این برهان نیز، در تحلیل غایی، استدلالی سودنگرانه است، زیرا روشن است که سود مردم در آن است که به حقوق حقهٔ خود برسند. ولی نباید این نکته را از نظر دور داشت که تنها بهرهٔ وجود دولت، فایده‌ای نیست که صلح و امنیت به بار می‌آورد. بلکه وجود آن برای مردم مزایای دیگری نیز دارد که شناسایی افراد آدمی به عنوان موجودات اخلاقی و کمک به آنها برای درک این مطلب از آن قبیل است.

همان‌گونه که لاک خود می‌گوید، این مطلب «همچون عقیده‌ای شگفت جلوه خواهد کرد، زیرا کاملاً خلاف روال موجود در جهان است؛ در موضوع استیلای کشورها، هیچ چیز از این گفته آشناتر به ذهن نیست که کشوری به کشور دیگر غلبه کند. گویی غلبه و تسخیر بی‌چون و چرا، حق مالکیت را از یکی به دیگری انتقال می‌دهد. ولی چون با امعان نظر به این مطلب بنگریم خواهیم دید که تصمیمات طرف قدرتمند و غالب، هراندازه هم که عمومیت داشته باشد، و نیز شمشیر او حق هرگونه چون و چرایی را نسبت به اوضاع از طرف مغلوب سلب کرده باشد و این جزئی از شروط انقیاد آنها باشد، بسختی می‌توان چنین قانونی را بر حق دانست.»[۸۲] به اجمال می‌توان گفت که غلبه کنندگان کمتر به خود زحمت می‌دهند که میان آنچه هست و آنچه باید باشد تمیز قائل شوند، اما امتناع آنها در این باره نمی‌تواند فرق میان این دو را یکسره از

۸۲. بسختی، یعنی، بدین دلیل که طرف قدرتمند و غالب قبل از آنکه حاکمیت خود را بر مغلوب اعمال کند، منتظر جلب رضایت او نخواهد شد. حکومت مدنی، فصل شانزدهم، ص ۱۸۰

میان بردارد. آنچه باید باشد (و فقط آنچه از لحاظ اخلاقی وجودش توجیه‌پذیر است) حکومتی است که آن حقوقی که ذاتی طبیعت انسان است محترم شمارد؛ یکی از آن حقوق، حقی است که انسان به موجب آن می‌تواند در انتخاب نوع حکومت خود آزاد باشد و، نهایت اینکه، مردم تنها در صورتی به وجود حکومتی رضایت می‌دهند که معتقد باشند وجودش برای آنان بالاترین منافع و سعادت را به بار خواهد آورد.

### ماهیت دولتی که به لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر است

حال باید ببینیم که اوصاف آن دولت اخلاقی و آرمانی که به اعتقاد لاک باید وجود داشته باشد، با تفصیل بیشتر، چه چیزهایی است. نخست به‌اجمال می‌توان گفت که اگر دولتی وظیفه خود را که عبارت از اجرا و ابقای حقوق بشر است انجام دهد، همان دولتی است که باید باشد و نوع دقیق‌آن مهم نیست.[۸۳]

> چنانکه قبلاً اشاره شد، اگر در یک اجتماع، اکثریت افراد تمامی قدرت آن اجتماع را به دست آورند و قدرت خود را برای وضع قوانین کشور در زمانهای مختلف به کار بندند و با مأمورانی که خود برمی‌گمارند به اجرای آن قوانین بپردازند، در این صورت نوع حکومت دموکراسی خواهد بود؛ و اگر قدرت وضع قوانین در اختیار معدودی از افراد و اخلاف و جانشینانشان گذاشته شود، آنگاه حکومت اولیگارشی (اقلیت متنفذ) خواهد بود؛ و اگر آن قدرت فقط در دست یک فرد باشد، در آن صورت حکومت مونارشی (سلطنتی) خواهد بود؛ و چنانچه قدرت در اختیار آن فرد و اخلافش قرار گیرد، سلطنتی موروثی خواهد بود؛ اما اگر فقط تا طول حیاتش آن قدرت را در اختیار داشته باشد و حق تعیین جانشین او در دست مردم باقی بماند، آنگاه حکومت سلطنتی انتخابی خواهد بود. و بدین قرار یک اجتماع می‌تواند انواع حکومتها را با هم ترکیب کند و نوعی را که مطلوب می‌داند به وجود آورد.

83. *Ibid.*, X, 132.

حال ملاحظه خواهیم کرد که نوع حکومت، هرچه باشد، قدرت حقیقی و غایی ـ یعنی حاکمیت ـ به‌طورکلی در دست اجتماع، یا، بهتر بگوییم، در دست اکثریت افراد جامعه باقی می‌ماند، و تنها نمایندهٔ اکثریت است که می‌تواند حکومت واقعی باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که حقوق و وظایف یک حکومت در برابر اجتماعی که برگزیدهٔ آن است و باید منافعش را به پیش برد، از چه قرار خواهد بود.[۸۴]

### (الف) قوهٔ قانونگذاری[۸۵]

قوهٔ قانونگذاری، خواه در اختیار یک فرد و خواه افراد بیشتری باشد، و خواه پیوسته موجود باشد و خواه در زمانهای معین به‌وجود آید، در یک اجتماع سیاسی برترین قدرت است؛ با اینهمه:
نخست، به هیچ‌وجه نمی‌تواند همچون قدرتی مطلق و خودکامه برجان و مال مردم استیلا داشته باشد. زیرا چنین قدرتی جز قدرت مشترک افراد جامعه نیست که در اختیار یک فرد یا یک مجمع که قانونگذار خوانده می‌شود قرار می‌گیرد؛ چنین قدرتی بیش از مجموع قدرتهایی که افراد قبل از ورود به اجتماع در وضع طبیعی دارا بوده‌اند و آن را به‌دست اجتماع سپرده‌اند نیست... حدنهایی این قدرت همانا خیرعموم و مصلحت همهٔ افراد جامعه است. وبروجود چنین قدرتی، غایتی جز حراست [جان و مال] مردم مترتب نیست و، بنابراین، حق آن ندارد که مردم را تباه کند یا به بندگی وادارد یا به‌عمد گرفتار فقر و فاقه‌شان سازد. تکالیف قوانین طبیعت به موارد کلی اجتماع منحصر نمی‌شود، بلکه در بعضی موارد به جزئیات رفتار آدمی مربوط می‌گردد و قوانین بشری عقوبتهایی برای وادار ساختن مردم به اجرای آنها تعیین می‌کند. بنابراین، قوانین طبیعت همچون اصولی جاوید برای افراد بشر، چه قانونگذاران و چه افراد عادی، پا برجا خواهد بود؛ اصولی که قانونگذاران برای اعمال آدمیان وضع می‌کنند، چه از لحاظ خودشان و چه از لحاظ دیگران، باید

84. *Ibid.*, XI, 135 - 138, 140 -142. 85. Legislature

مطابق با قانون طبیعت باشد ـ یعنی آن قانونی که ناشی از ارادهٔ خداوند است؛ و چون قانون اصلی طبیعت همانا حراست نوع بشر است، هر قانون بشری که منافی آن باشد، فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود.

دوم، قوهٔ قانونگذاری یا قدرت فائق، نمی‌تواند براساس احکام خلق‌الساعه و خودسرانه اختیار حکومت را به خود اختصاص دهد بلکه موظف است که برای اجرای عدالت و تعیین حقوق رعایا از قوانین ثابت و اعلام‌شده و نیز قضات ذی‌صلاحیت و برگزیده استفاده کند. زیرا از آنجا که قانون طبیعت مکتوب نیست، و در جایی جز اذهان مردم مضبوط نیست، آنان که به انگیزهٔ شهوات یا منافع شخصی راه خطا بپویند یا آن قانون را نادرست اعمال کنند، اگر داوری معین وجود نداشته باشد، بسادگی حاضر به قبول اشتباه خود نیستند . . .

حکومت کردن بر مردم با قدرتی مطلق و خودکامه، یا فرمانروایی بدون وجود قوانین ثابت و معین، با غایات اجتماع و دولت مغایر است؛ و اگر حکومتی نگهبان جان و مال و آزادی مردم نباشد، و به مدد قوانین معین خود، صلح و آرامش را تأمین نکند، هیچ‌کس حاضر نیست برای زندگی در شرایط آن، از آزادی طبیعی خود چشم بپوشد. نمی‌توان تصور کرد که مردم قصد آن داشته باشند که، در صورت امکان، به فرد یا افرادی قدرتی مطلق و خودکامه بدهند که برخود و اموالشان حاکم شوند و چنان نیرویی در ید اختیار فرمانروا قرار دهند تا هرآنچه بخواهد خودسرانه برآنان اعمال کند. اگر چنین کنند خود را در وضعی بسیار بدتر از وضع طبیعی قرار داده‌اند . . . کسی که زیر فرمان شخصی به سر می‌برد که از قدرت مشترک صدهزار نفر برخوردار است، بمراتب وضعی بدتر ازکسی دارد که زیر حکومت صدهزار نفر، که هر یک جدا از دیگری است، به سر برد؛ زیرا کسی که در زیر سلطهٔ شخصی باشد که قدرتش صدهزار برابر از او بیشتر است و دلیلی هم بر احسن بودن اراده و تصمیمش وجود نداشته باشد، نمی‌تواند احساس ایمنی کند. و، بنابراین، زیربنای یک اجتماع سیاسی، هرچه باشد، قدرت حاکم باید به مدد قوانین منتشرشده و مقبول عامه، حکومت خود را اعمال کند نه به‌وسیلهٔ احکام آنی و موقت یا تصمیمات نامعین . . .

سوم، قدرت فائق [قوهٔ قانونگذاری] نمی‌تواند بدون رضایت کسی قسمتی از دارایی او را از تصرفش خارج سازد. زیرا از آنجا که حراست دارایی غایت حکومت است، و به همین علت مردم به داخل اجتماع قدم می‌گذارند، الزاماً ایجاب می‌کند که مردمی که در اجتماع به سر می‌برند از دارایی خود برخوردار باشند، و اگر محروم از آن شوند، اجتماع از غایت خود به دور افتاده است، زیرا افراد تنها بدین منظور به اجتماع می‌پیوندند که حکومت اجتماع حافظ جان و مال آنها باشد، و اگر چنین نباشد ورود آنها به اجتماع عملی بس نابخردانه است . . .

از این‌رو اگر بیندیشیم که قدرت فائق یا قانونگذاری هر دولتی می‌تواند آنچه اراده کند انجام دهد و خودسرانه، به هرگونه که سلیقه و میلش تجویز می‌کند، اموال رعایا را تصرف و مصرف نماید، به خطا رفته‌ایم. در حکومتهایی که قدرت قانونگذاری کلاً یا بعضاً در اختیار مجامع متغیر و ناپایدار باشد، خطر چندانی وجود نخواهد داشت . . . ولی در حکومتهایی که قوهٔ قانونگذاری در اختیار یک مجمع دائم یا یک فرد است، همچنان که رسم حکومتهای سلطنتی مطلق است، این خطر وجود خواهد داشت که آنان چنین پندارند که منافعشان جدا از منافع اجتماع است؛ از این‌رو با اخذ اموال مردم به هر صورتی که صلاح بدانند، به افزون کردن ثروت و قدرت خود بپردازند . . .

ولی باید اذعان کرد که حکومتها نمی‌توانند بدون مخارج و هزینه‌های لازم بر پای خود بایستند و لازم است که هر کس که از حفاظت و حمایت آن برخوردار می‌شود، سهمی از دارایی خود را برای تأمین مخارج آن اختصاص دهد. ولی این نیز باید با رضایت افراد صورت گیرد؛ یعنی رضایت اکثریت، که خود مستقیماً یا به‌وسیلهٔ نمایندگان انتخابیشان آن را اعلام می‌دارند، برای هراقدامی از این قبیل ضروری است. چون اگر شخص صاحب قدرتی بنا به میل خود هرگونه مالیات و عوارضی را بر مردم، بدون رضایشان، تحمیل کند، از قانون اصلی مالکیت و اموال تخطی کرده است و مآلاً غایت حکومت را زیر پاگذاشته است. زیرا چگونه ممکن است که من به چیزی که هر وقت دیگری میل کند حق

تصرفش را داشته باشد، بتوانم احساس مالکیت کنم؟
چهارم، قوهٔ قانونگذاری نمی‌تواند وضع قوانین را به دیگران انتقال دهد. زیرا قدرتی است که از آراء مردم ناشی می‌شود، و مقامی که آن را در اختیار دارد و نمایندهٔ مردم است، نمی‌تواند آن را به دیگری تفویض کند. این حق تنها متعلق به مردم است که با ایجاد قوهٔ قانونگذاری و قرار دادن آن در اختیار مقام مربوط، نوع دولت خود را تعیین کنند. و هرگاه مردم بگویند ما خود را تسلیم حکومت چنان قوانین و چنین افرادی می‌کنیم، هیچ مقام دیگری نمی‌تواند بگوید که دیگران برای آنان قانون وضع کنند؛ و نیز مردم را نمی‌توان با قوانینی جز آنهایی که به وسیلهٔ برگزیدگانشان وضع گردیده است، مقید و موظف ساخت. قدرت قانونگذاری ناشی از رأی آزادانهٔ مردم است و نمی‌توان آن را جز در اختیار مقامی که آراء مردم تعیین کرده است قرار داد، و قوهٔ قانونگذاری تنها حق وضع قوانین را دارد و نمی‌تواند خود، قانونگذاران دیگری تعیین کند، یعنی قدرت خود را به مقام دیگری واگذارد.
آنچه گذشت قیودی است که به حکم اعتماد اجتماع به قوهٔ قانونگذاری، و همچنین قوانین الاهی و طبیعی، بر قوهٔ قانونگذاری، در هر اجتماع سیاسی و با هر نوع حکومت، نهاده می‌شود.

## (ب) قوهٔ اجرایی[۸۶]

هرچند قوهٔ قانونگذاری ـ به هر ترتیبی که تشکیل یافته باشد ـ همیشه در یک کشور قدرت فائق است، دولتی که دارای سازمان مطلوب است، به قوه‌ای اجرایی[۸۷]

86. Executive

۸۷. لاک علاوه بر این دو قوه، به قوهٔ دیگری بنام قوهٔ ائتلافی (federative) قائل است که منحصراً به امور خارجی مربوط می‌شود. هر چند که این قوه و قوهٔاجرایی به خودی خود از هم جدا هستند، در عمل کمتر می‌توانند کاملاً از هم مجزا باشند و در زمان واحد به عهدهٔ اشخاص معین واگذار می‌شوند (فصل دوازدهم، ص ۱۴۸). لاک قوهٔ قضاییه را به عنوان قوه‌ای مستقل نمی‌شناسد.

که از قوهٔ قانونگذاری منفک باشد نیازمند است.[88]

قوهٔ قانونگذاری مرجعی است دارای این حق که نیروی دولت برای حراست جامعه و افراد آن چگونه باید به‌کار بسته شود. اما از آنجا که قوانین موضوعهٔ آن . . . ممکن است در زمانی کوتاه وضع گردد، و چون وظیفه مستمری برعهدهٔ آن نیست، لزومی ندارد که همواره اجلاس کند. و از آن رو که انسان چه بسا دستخوش وسوسه‌های نفس خود برای احراز قدرت بیشتر قرار گیرد، بعید نیست آنان نیز که قدرت قانونگذاری را در کف دارند، میل کنند قدرت اجرایی را هم به دست آورند که در این حال می‌توانند خود را از قید قوانین معاف‌سازند و قوانین را . . . در جهت پیشبرد منافع شخصیشان . . . و مآلاً مغایر با صلاح و غایت اجتماع و حکومت وضع کنند؛ بنابراین در دولتهایی که دارای نظام مطلوبند، یعنی دولتی که در آن خیر همگان، آنچنانکه باید، مورد نظر است، قدرت قانونگذاری در اختیار اشخاص گوناگونی قرار می‌گیرد که به وقت ضرورت گرد هم می‌آیند، و چون قوانین لازم را وضع کردند، دوباره مجمعشان تعطیل می‌شود و قانونگذاران هم از قوانین موضوعه خود که به پندار آنها نیازهای جدید اجتماع را برمی‌آورد و در راه خیر همگان وضع گردیده است پیروی می‌کنند.
ولی چون قوانینی که در عمر کوتاه قوه قانونگذاری وضع می‌شود قدرتی دائم و پایا دارد، لازم است پیوسته قواعد آن به مورد اجرا در آید؛ بنابراین ضروری است که قدرتی همواره موجود باشد که اقتدار لازم را به قوانین بدهد و ضمانت اجرای آنها را تأمین کند. و بدین ترتیب قوهٔ قانونگذاری اغلب از قوهٔ اجرایی جدا می‌گردد . . .
در بعضی کشورها که قوهٔ قانونگذاری همواره برقرار نیست، و قوهٔ اجرایی در اختیار فردی است که در قوهٔ قانونگذاری هم سهیم است؛ چنین فردی را مسامحتاً می‌توان مقام فائق خواند؛ البته نه بدان جهت که قدرت فائق ــ یعنی حق وضع قوانین ــ را در اختیار دارد، بلکه بدان

88. *Ibid.*, XII,143-144; XIII,151-152.

علت که بالاترین مرجع قوهٔ اجرایی است و همهٔ منصب‌داران فروتر، تمامی یا قسمت اعظم اختیارات خود را از او کسب می‌کنند . . . با این حال باید بدین نکته توجه داشت که هرچند رعایای او در برابرش سوگند وفاداری و وظیفه‌شناسی یاد کرده‌اند . . . او نمی‌تواند خارج از حدودی که قانون برحیطهٔ قدرت او تعیین کرده است داعیه‌ای داشته باشد؛ و بنابراین باید وی را همچون تمثال و مظهر و نمایندهٔ دولت تلقی کرد که ارادهٔ اجتماع که در قالب قوانین بیان می‌شود راهنمای اعمال اوست و او نمی‌تواند هیچ اراده و قدرتی جز آنچه قانون روا داند دارا باشد. ولی هرگاه از مقام نمایندگی کشور کناره بگیرد و طبق اراده شخصی خود عمل کند، مرتبت خود را تنزل داده است و به صورت فردی عادی و فاقد قدرت درآمده است و دیگر نمایندهٔ ارادهٔ اجتماع نیست و حق ندارد از مردم طلب فرمانبرداری کند؛ زیرا اعضای یک اجتماع تنها فرمانبردار ارادهٔ عموم خواهند بود . . .

در اینجا دیگر ضرورت ندارد که از مقامات فروتر در دستگاه دولت سخنی به میان آوریم، چراکه شمارهٔ مشاغل آنها در تشکیلات کشورهای مختلف چندان بسیار وگوناگون است که شرح جزئیات آنها در این گفتار ناشدنی است. ولی برای بحث در این باره به همین بسنده می‌کنیم که شاغلان مقامات دولتی، بیشتر از حدود اختیاری که بدانها تفویض شده است اقتداری ندارند و همهٔ آنها در برابر مقامات فراتر از خود، در دستگاه حکومت، مسؤلیت دارند.

## (ج) اختیار ویژه[۸۹]

چون گوییم که قوهٔ اجرایی وظیفه‌دار اجرای قوانینی است که قوهٔ قانونگذاری وضع کرده است، بخوبی آشکار می‌شود که قلمرو هر یک از قوای دوگانه مشخص و از یکدیگر جداست؛ ولی پیش‌بینی همهٔ موارد به طور مطلق به وسیله قانون امری ناممکن و نیز نابخردانه است. لاک در این باره چنین می‌گوید:[۹۰]

89. Prerogative 90. *Ibid.*, XIV, 159 - 160, 162 - 163, 165 - 167.

هرجا که قوای قانونگذاری و اجرایی در اختیار یک شخص نباشد (چنانکه در حکومتهای سلطنتی معتدل و حکومتهایی که از سازمانی پسندیده برخوردارند چنین است) خیر اجتماع ایجاب می‌کند که اخذ تصمیم دربارهٔ برخی امور به صلاحدید قوهٔ اجرایی واگذار شود. زیرا قانونگذار نمی‌تواند هر اقدامی را که به صلاح اجتماع است پیش‌بینی کند و قوانین لازم را بدان منظور وضع کند، و قوه اجرایی . . . به موجب قانون طبیعت حق دارد که در بسیاری از موارد که قوانین مدنی ساکت است، بنا به خیر و صلاح اجتماع، از قدرت خود بهره‌جوید تا قانونگذار بتواند قوانین لازم را وضع کند . . . حتی بهتر آن است که قوانین، خود، در بعضی موارد برای قوهٔ اجرایی آزادی عمل قائل شوند یا، به عبارت بهتر، به آن قوه چنان اختیاری دهند تا هر اقدامی را که در راه حراست مردم اجتماع ضروری می‌داند انجام دهد. زیرا . . . در هر کشور وقایع بسیاری رخ می‌دهد که اجرای خشک و کورکورانهٔ قانون در مورد آنها ممکن است به پیکر اجتماع زیان بسیار رساند (مانند خودداری از ویران کردن خانهٔ فردی بیگناه برای مهارکردن آتش، هنگامی که خانهٔ مجاور آن در حال سوختن باشد) و ممکن است کسی بر اثر عملی که مستوجب پاداش و تشویق است مشمول قانونی شود که میان اشخاص [یعنی افرادی که به قصد نیک و افرادی که به قصد سوء آن عمل را انجام می‌دهند]هیچ تفاوتی قائل نشده باشد.

این قدرت را که به موجب آن قوهٔ اجرایی می‌تواند بنا به صلاحدید خود برای خیر همگان بدون تجویز قانون، یا حتی بعضی اوقات مغایر با آنها، اعمالی انجام دهد، اختیار ویژه می‌خوانیم[۹۱] . . . به‌آسانی می‌توان تصور کرد که هنگامی که جوامع سیاسی از لحاظ تعداد افراد تفاوت چندانی با خانواده‌ها نداشتند و حکومتهای آنها دوران جوانی خود را می‌گذراندند، تعداد قوانینشان هم بسیار اندک بوده است؛ و حکمرانان که مانند پدران

۹۱. لاک در چند قطعه جلوتر، اختیار ویژه را چنین تعریف می‌کند: «قدرتی است که در دست شهریار قرار دارد تا در بعضی موارد به منظور تأمین خیر همگان از آن استفاده کند و علت وجودی آن، رویداد وقایع نامعین و غیرقابل پیش‌بینی است که قوانین معین و تغییرناپذیر نمی‌توانند در آن موارد تکلیفی روشن کنند. هر آنچه علناً در راه خیر مردم انجام شود و موجب برقراری حکومت برشالودهٔ راستین آن گردد، همانا اختیار ویژه است.» فصل دوازدهم، ص ۱۵۸.

خانواده‌ها ناظر بر تأمین خیر و صلاح افراد بودند،[۹۲] تمام قدرتشان تقریباً به صورت اختیار ویژه بوده است. قوانین اندکی که وجود داشت بخشی از نیازهای جامعه را برمی‌آورد و صلاحدید و نظر فرمانروا کمبود آن را جبران می‌کرد. اما هنگامی که نادرستیها و چاپلوسیها بر شهریاران ضعیف‌النفس چیره شد و ایشان را تحریض کرد که از این قدرت به‌جای آنکه برای تأمین خیرهمگان استفاده کنند، آن را در راه هدفهای شخصی به کار بندند، مردم بر آن شدند که باوضع قوانینی صریح، اختیار ویژهٔ فرمانروایان را در هرجایی که برای آنان زیان‌آور بود تحدید کنند. و بدین ترتیب تعیین حدود و ثغور اختیار ویژه را لازم پنداشتند، زیرا آنها خود، یا اسلافشان، آن قدرت نامحدود را فقط به خردمندی شهریارانی واگذار کرده بودند که از آن جز در راه حق، که همانا خیر و صلاح مردم باشد، استفاده نمی‌کردند.

و بنابراین کسانی که معتقدند اگر مردم با قوانین موضوعهٔ خود اختیار ویژهٔ حکمران را بکاهند به حق او تجاوز کرده‌اند، تصور درستی از حکومت ندارند. زیرا مردم با این کار خود حقی را از حکمران سلب نمی‌کنند، بلکه این عمل آنان حاکی از این است که قدرتی که آنان به‌طور نامعین و نامحدود در اختیار حکمران یا اسلافش قرار داده‌اند تا در راه خیر و صلاح آنها مورد استفاده قرارگیرد، چنانچه در راهی غیر از آن به کار رود، خلاف منظوری است که آنان از تفویض چنین قدرتی به حکمران داشته‌اند. زیرا غایت حکومت همانا خیر اجتماع است، و هر اقدامی که در جهت آن غایت به عمل آید، نمی‌تواند تجاوز به حق کسی به‌شمار آید، زیرا احدی نمی‌تواند در دستگاه حکومت یک اجتماع حقی داشته باشد که منافی آن غایت باشد . . .

و بدین علت هرکس که به تاریخ انگلستان نظر افکند، ملاحظه خواهد کرد که همیشه اختیار ویژه، به بالاترین درجهٔ خود، در دست خردمندترین و بهترین شهریاران ما بوده است؛ زیرا مردم دیده‌اند که همهٔ اعمال آنان در جهت خیر همگان صورت می‌گیرد و اگر اقدامی بدون قانون در راه آن غایت انجام پذیرد، کسی بدان معترض نخواهد بود؛ یا اگر

۹۲. از نحوهٔ بیان لاک در این قطعه چنین برمی‌آید که وی به یک «عصر طلایی» اعتقاد داشته است. نک: ص ۸۰۹ به بعد کتاب حاضر.

> گاهی ضعف و خطای بشری در انحراف از آن غایت ظاهر گردد (زیرا شهریاران هم مانند دیگران از آدمیانند) بر همه روشن است که کردار اصلی آنها جز در راه خیر همگان نبوده است . . .
> . . . و بر این اساس می‌توان گفت که در سراسر روزگاران، هیچ‌چیز برای آزادی مردم خطرناک‌تر از سلطنت شهریاران خردمند نبوده است.
> زیرا هنگامی که جانشینانشان با افکاری متفاوت با آنها به ادارهٔ امور مملکت پرداخته‌اند، کارهای پیشینیان خود را به عنوان معیار و میزانی برای استفاده از اختیار ویژه سرمشق خود قرار داده‌اند. . . . و این امر موجب بروز اعتراضات فرآوانی شده است و گاه پیش از آنکه مردم بتوانند حق خود را بازستانند و اختیار ویژه حکمران را، که در واقع بدان محق نبوده است، لغو کنند، اختلافات زیادی در اوضاع کشور پدید آمده است . . .
> در انگلستان، حق تعیین زمان و مکان و دوام مجالس قانونگذاری جزو اختیارات ویژه پادشاه است، با این وصف، وی موظف است از این قدرت خود در راه خیر ملت، یعنی آن‌گونه که اقتضای زمان و اوضاع است، استفاده کند. زیرا پیش بینی اینکه در آینده چه مکانی و چه زمانی برای تشکیل مجامع قانونگذاری مناسبت بیشتری دارد امری ممتنع است؛ و تصمیمگیری در این باب بدان علت بر عهدهٔ قوهٔ اجرایی گذاشته شده است که این کار بیشترین فایده را برای مردم دارد و به بهترین وجه مناسب غایات مجالس قانونگذاری است.

این استدلال دربارهٔ اختیار ویژه، کاملاً جنبهٔ سودنگرانه دارد: بر این اساس که اختیار ویژه وسیله‌ای است برای تأمین مقصودی که علت تشکیل حکومتهای جهان است ـ و آن همانا خیر همگانی تمامی جامعه است ـ و «اگر به قوهٔ اجرایی آزادی عمل داده می‌شود برای آن است که بنا به صلاحدید خود بتواند برای حل مسائل بسیاری که قوانین تکلیفی درباره‌شان معین نکرده است اقدام کند.»[۹۳] به همین وجه، لاک با ضابطه‌ای سودنگرانه، حیطهٔ اختیار ویژهٔ قوهٔ اجرایی را تحدید می‌کند. این قدرت وجودش فقط تا جایی توجیه‌پذیر است که در راه پیشبرد خیر عموم به کار افتد. ولی

93. *Ibid.*, XIV, 160.

در این مورد این سؤالات مطرح می‌شود: چه مقامی می‌تواند اقدامات قوهٔ اجرایی را، از لحاظ بهره‌ای که به مردم می‌رسد، بسنجد و ارزیابی کند؟ چه مقامی حق دارد که ماهیت و حدود اختیار ویژه را تعیین کند؟ چه مرجعی باید، در موارد خاص، معین سازد که فرمانروایی از حد اختیار خود فراتر رفته است یا آن را در راه نامطلوب به کار بسته است؟ جواب لاک این است که اخذ تصمیم دربارهٔ موارد فوق بر عهدهٔ خود مردم است.[۹۴]

> اگر میان شهریار و چند تن از رعایا برسر موضوعی که قانون در آن‌باره ساکت یا مبهم است اختلافی بروز کند، و آن موضوع دارای اهمیت حیاتی باشد، به عقیده من، برای حل و فصل چنین مواردی، داور بحق، باید جامعهٔ مردم باشد. زیرا در مواردی که اختیاری برسبیل اعتماد به شهریار تفویض شود و اصول و قوانین معمول کشور مؤید آن باشد، چنانچه گروهی از مردم خود را مظلوم بیابند و بپندارند که شهریار برخلاف اختیار خود یا فراتر از آن عملی انجام داده است، چه مقامی بهتر از جامعهٔ مردم (که خود اختیار را به شهریار تفویض کرده است) می‌تواند حدود و ثغور قطعی آن را تعیین کند؟ . . .
> برای داوری در این باره که آیا شهریار معتمد یا نمایندهٔ مردم وظیفهٔ خود را به نحو احسن و برطبق اعتمادی که به وی شده است انجام می‌دهد یا خیر، مرجع اصلی باید همان مقامی باشد که او را نماینده کرده است؛ و آیا مقامی که حق دارد شخصی را نماینده سازد، حق آن را ندارد که چون آن شخص در انجام وظیفه خود واماند معزولش سازد؟ حال اگر این برهان در موارد خصوصی در میان اشخاص مصداق داشته باشد، چرا نباید آن را در مورد مملکت، که به سرنوشت میلیونها نفر از افراد اجتماع مربوط می‌شود و اگر شری پدید آید، چنانچه رفع نشود، هر لحظه بزرگتر می‌گردد تا جایی که چارهٔ آن بسیار مشکل و گران و خطرناک می‌گردد، صادق دانست؟

94. *Ibid*, XIX, 240, 242.

## (د) انحلال حکومتها

آنچه در مورد اختیار ویژه صادق است، در موارد دیگر هم که حکومت در انجام وظیفهٔ خود با شکست روبه‌رو شود مصداق دارد ـ خواه شکست حکومت جنبهٔ خارجی داشته باشد، یعنی کشوری بیگانه قلمرو آن را تسخیر کند. و خواه جنبهٔ داخلی داشته باشد، یعنی برخی از افراد کشور برقوای حکومتی دست یابند و آن را غصب کنند یا اینکه شکست حکومت معلول ناشایستگی یکی از قوای قانونگذاری و اجرایی باشد. هم این حق برای مردم محفوظ می‌ماند که تعیین کنند آیا حکومت منظورهایی را که علت وجودیش هستند برمی‌آورد یا خیر، و هم حق معزول کردن حکومت ناتوان و نالایق و جانشین ساختن حکومتی دیگر را برای خود محفوظ خواهند داشت. حتی قوه قانونگذاری به‌شرطی موجودیت خود را ابقا می‌کند که اقداماتش پسندیده باشد و داوری در این باب نیز بر عهده مردم است.[۹۵]

> قوهٔ قانونگذاری، قوهٔ اعتمادی[۹۶] است که برای اجرای برخی غایات به‌وجود می‌آید، لیکن مردم هرگاه دریابند که آن قوه برخلاف اعتمادی که بدان شده است عمل می‌کند، می‌توانند به‌عنوان قدرت فائق کشور آن را معزول سازند. زیرا همهٔ اختیاراتی که از روی اعتماد به مقامات تفویض می‌گردد جز برای رسیدن به یک غایت نیست، و حدود هر قدرتی به‌وسیلهٔ آن غایت تعیین می‌شود، و هرگاه مقامی از راه رسیدن به آن غایت منحرف شود یا در جهت مخالف آن گام بردارد، مردم باید از وی سلب اعتماد کنند و قدرت را از کف او خارج ساخته، در دست خود بگیرند تا در اختیار هر مقام جدیدی که فکر می‌کنند بهتر می‌تواند امنیت و سلامت آنها را تأمین کند واگذارند. بنابراین، اجتماع پیوسته قدرت فائق را در دست خود خواهد داشت تا هرگاه ببیند که کسانی، حتی [اعضای] قوهٔ قانونگذاری، خواه از روی بیخردی و خواه بدخواهی، با کوششها و زمینه‌چینی‌های خود آزادی و اموال رعایا را به مخاطره می‌اندازند، بتواند خود را از آنها در امان دارد . . . و هرگاه

95. *Ibid.*, XIII, 149; XIX, 212 - 217, 219 - 222.

96. fiduciary power

کسی بخواهد افراد ملت را . . . به بردگی وادارد، مردم همواره این حق را خواهند داشت . . . که خود را از شر او که به حق اساسی و مقدس و تغییرناپذیر آنها یعنی حق صیانت‌نفس تجاوز می‌کند خلاص سازند؛ زیرا آنان از برای برخورداری از چنین حقی به اجتماع قدم نهاده‌اند. و بدین ترتیب می‌توان گفت که اجتماع از این لحاظ همواره قدرت فائق است، ولی نه در همهٔ انواع حکومتها؛ زیرا مردم فقط هنگامی می‌توانند از این قدرت خود استفاده کنند که حکومت منحل شده باشد.

[و حکومتها بویژه هنگامی منحل می‌شوند که] قوهٔ قانونگذاری تغییر پذیرد . . .

تغییر قوهٔ قانونگذاری اغلب در دولتهایی پدید می‌آید که از قدرت خود سوءاستفاده می‌کنند؛ و بدون آشنایی با نوع حکومتی که این امر در آن واقع می‌شود، بدرستی نمی‌توان آن را بررسی کرد و علت آن را کشف کرد. پس برای بررسی این موضوع فرض می‌کنیم که قوهٔ قانونگذاری در اختیار سه مقام مختلف قرار داشته باشد.

۱. فردی، به‌طور موروثی، همواره قوهٔ فائق اجرایی را در اختیار دارد، و مآلاً قدرت تشکیل و انحلال دو قوهٔ دیگر در اوقات معین نیز در اختیار اوست.

۲. جمعی از نجبا به‌طور موروثی صاحب قدرتند.

۳. قدرت در دست جمعی از نمایندگان است که به‌طور موقت به‌وسیله مردم انتخاب می‌شوند: در این نوع از حکومت، بدیهی است که:

نخست، چنانچه یک فرد یا یک شهریار، ارادهٔ خودسرانهٔ خود را جایگزین قوانینی کند که ارادهٔ همهٔ اجتماع است، و به‌وسیله قوهٔ قانونگذاری وضع می‌شود، قوهٔ قانونگذاری تغییر می‌پذیرد . . .

دوم، اگر شهریار از تشکیل قوهٔ قانونگذاری در وقت معین آن ممانعت کند یا آزادی آن قوه را برای رسیدن به غایاتی که بدان منظور تشکیل یافته است سلب کند، قوهٔ قانونگذاری تغییر می‌یابد. چون غرض از تشکیل آن قوه این نیست که عده‌ای گرد هم جمع آیند و جلسه‌ای به‌وجود آورند، بلکه باید آزادی مباحثه دربارهٔ مسائل را داشته باشند تا بتوانند آنچه را به خیر و صلاح اجتماع است وضع کنند؛ هنگامی که

آن قوه از این غایت خود دور شود یا غایت دیگری پیدا کند، به‌منزلهٔ آن است که اجتماع را از اِعمال قدرت واقعی خود بازدارند، و آنگاه است که قوهٔ قانونگذاری در واقع تغییر خواهد یافت. زیرا آنچه هر حکومتی را به‌وجود می‌آورد، تنها نامهای کسان نیست، بلکه به کار بستن و اِعمال آن قدرتهایی است که به‌عنوان لوازم و ضمایم حکومت ایجاد شده است.
سوم، وقتی که قدرت خودسرانهٔ شهریار، بدون رضایت مردم و در جهتی مغایر با منافع عمومی آنها، موجب شود که انتخاب کنندگان یا شیوهٔ انتخابات دگرگون شود، قوهٔ قانونگذاری نیز تغییر خواهد یافت . . .
چهارم، تسلیم کردن مردم به یک قدرت خارجی، خواه به‌وسیلهٔ شهریار و خواه به‌وسیلهٔ قوهٔ قانونگذاری، محققاً موجب تغییر قوهٔ قانونگذاری خواهد شد و نیز سبب می‌شود که حکومت انحلال یابد . . .
یک راه دیگر ممکن است موجب انحلال حکومت گردد و آن وقتی است که فردی که صاحب قدرت فائق اجرایی است، از وظیفه‌ای که بر عهده دارد غافل شود یا از انجام آن خودداری کند، به‌طوری‌که قوانین موضوعهٔ کشور نتوانند به مرحلهٔ اجرا درآیند. قطعاً چنین وضعی به هرج و مرج می‌انجامد و مآلاً موجب انحلال حکومت می‌شود . . .
در این گونه موارد، چون حکومت منحل شود، مردم آزادند با برپاداشت هیئت قانونگذاری جدید، که از حیث اشخاص یا نوع حکومت یا هر دو از هیئت قانونگذاری قبلی متفاوت باشد، حکومتی را به‌وجود آورند که به بهترین نحو خیر و امنیت آنان را تضمین کند. زیرا اجتماع هیچ‌گاه، با خطای دیگری، حق اساسی و ملی خود را که همانا صیانت افراد است، از دست نخواهد داد، و صیانت افراد تنها به‌وسیلهٔ یک قوهٔ قانونگذاری مستقر و یک قوهٔ اجرایی منصف و بیطرف که قوانین موضوعهٔ آن را اجرا کند، تأمین می‌شود. اما وضع آدمیان چنان فلاکتبار و یأس‌آور نیست که نتوانند بموقع به دفع آفات و تأمین منافع خود بپردازند و وقتی به فکر آن بیفتند که دیگر خیلی دیر شده باشد.[۹۷] اگر بگوییم که مردم هنگامی می‌توانند با انتخاب هیئت جدید قانونگذاری حکومت تازه‌ای برای خود

۹۷. بدیهی است که این برهان در برابر هابز ارائه می‌شود.

به‌وجود آورند که مورد تعدی و نیرنگ مقامات دولتی قرارگیرند یا تسلیم یک قدرت خارجی شوند و حکومت قبلیشان از میان برود، به مثابهٔ آن است که بگوییم بیمار زمانی می‌تواند به معالجهٔ خود بپردازد که مرض او مدتها از حد درمان گذشته باشد. و این در حقیقت بدان می‌ماند که ابتدا افرادی را به صورت برده درآوریم و بعد به حراست آزادی آنها بپردازیم، و وقتی که دست و پای آنها در غل و زنجیر باشد به آنها بگوییم که می‌توانند مانند آزادمردان عمل کنند . . . و بنابراین، مردم حق دارند که نه تنها خود را از شر چنین حکومت نادرستی برهانند، بلکه حق دارند [قبل از فوت فرصت] جلو عملیات آن را بگیرند.

دوم، طریق دیگری که می‌تواند موجب انحلال حکومتها گردد آن است که اقدامات قوهٔ قانونگذاری یا شهریار، خلاف اعتمادی باشد که مردم به آنها داشته‌اند . . . و اقدامات قوهٔ قانونگذاری وقتی خلاف اعتماد مردم است که برای تجاوز به [حق] دارایی رعایا بکوشد و خود یا افراد دیگری از اجتماع را حاکمی خودکامه بر جان و آزادی و اموال مردم سازد.

علت ورود مردم به اجتماع، همانا حفظ و حراست دارایی آنان است؛ و هدف آنان از انتخاب هیئت قانونگذاران و قدرت بخشیدن به آنان این است که با وضع قوانین لازم . . . دارایی افراد جامعه را پاسداری کنند . . .

بنابراین هرگاه [اعضای] هیئت قانونگذاری، به حریم این حق اساسی اجتماع تجاوز کنند؛ و خواه به انگیزهٔ جاه‌طلبی و بزدلی و بیخردی و خواه بر اثر بدخواهی و نادرستی بکوشند تا خود قدرت مطلق بر جان و مال و آزادی مردم پیدا کنند یا چنین قدرتی را در اختیار دیگران قرار دهند، از اعتماد مردم سوءاستفاده کرده‌اند و آن را بر خلاف غایات آنها به کار بسته‌اند و مردم محقند که اعتماد خود را از آنان بازگیرند و آزادی طبیعی خود را بازیابند و با استقرار یک هیئت قانونگذاری جدید (آن گونه که مناسب می‌دانند) امنیت و سلامت خود را تأمین کنند، زیرا غایت آنان از زندگی در اجتماع، همانا برخورداری از امنیت

و سلامت است. آنچه من به‌طور کلی دربارهٔ قوهٔ قانونگذاری گفته‌ام در مورد صاحب قدرت اصلی قوه اجرایی نیز صادق است . . . چنین شخصی وقتی اعمالش برخلاف اعتماد مردم است که یا با استفاده از زور و ثروت و مقامات اجتماع، نمایندگان مردم را به فساد کشاند و بدین‌وسیله به اغراض شخصی خود نایل آید، یا علناً انتخاب‌کنندگان را تحت نفوذ خود درآورد و با تقاضا و تهدید و وعده، امیال خود را به آنان بقبولاند و بدین ترتیب افرادی را گرد آورد که پیشاپیش قول داده‌اند که به آنچه او بخواهد رأی دهند و هر آنچه دستور فرماید عمل کنند.

بنابراین در قوانین اساسی، راههایی برای انحلال حکومتهای نامطلوب وجود دارد یا، به عبارت بهتر، باید چنین راههایی وجود داشته باشد، و فرض بر آن است که قانونگذار نیکخواه، اما ناشایست، بسادگی تسلیم خواسته‌های مردم خواهد شد. ولی هرجا که حکومت مردم به‌وسیله غلبه یا غصب سرنگون شود، [و حکمرانی ستمگر بر آنها استیلا یابد] احتمال نمی‌رود که ستمگر به خواستهای آنان التفاتی کند. در چنین وضعی مردم حق دارند برای برانداختن او به زور متوسل شوند. «مردم . . . حق تصمیمگیری نهایی را که به اجتماع بشر متعلق است برای خود حفظ کرده‌اند تا هرجا که داوری زمینی نباشد که دربارهٔ عادلانه بودن علت [طغیان آنان برضد حکومت] قضاوت کند، بتوانند به درگاه الاهی توسل جویند.»[۹۸]

اما مقصود لاک از تعبیر دینی «توسل به‌خدا» آن نیست که مردم دست روی دست بگذارند و منتظر شوند تا عدل الاهی آنها را از ظلم برهاند. بلکه منظور او آن است که هرجا داوری زمینی وجود نداشته باشد که مردم بدان توسل جویند (یعنی از طریق قانونی نتوانند حکومت را دگرگون کنند) باید به داور آسمانی توکل کنند و اگر به درستی تصمیم خود معتقد شوند، می‌توانند [برای برانداختن حکومت] به سلاح متوسل شوند.[۹۹]

پس اگر استفاده از زور باعث شود که شخصی در حالت جنگ با دیگری قرار گیرد، عملی غیرعادلانه است و، بنابراین، کسی که مرتکب

98. *Ibid.*, XIV, 168. 99. *Ibid.*, XVI, 176, 181 - 182.

> چنین خطایی شود خود مسئول جانش خواهد بود. زیرا هر کس قانون عقل را که حاکم بر روابط افراد است زیر پا گذارد و مانند جانوران به زور متوسل شود، به کسی که در برابرش از زور استمداد کرده است حق می‌دهد که او را به مثابه جانوری خطرناک بپندارد و جانش را تباه سازد . . .
>
> یعنی متجاوز با عملی که انجام می‌دهد، که همان استفادهٔ درنده‌خویانه از زور است، به دشمنش این حق را می‌دهد که او را موجودی زیانکار بداند و، اگر بخواهد، جانش را بگیرد و وجودش را تباه کند . . .
>
> کسی که به درگاه الاهی توسل می‌جوید باید مطمئن باشد که حق به جانب اوست؛ و نیز حق او چنان است که به زحمت و بهای توسلش می‌ارزد؛ زیرا وی در برابر محکمه‌ای قرار دارد که فریب‌ناپذیر است و بی‌گمان پاداش هرکسی را به فراخور اعمالی که انجام داده است خواهد داد.

حال به این سؤال کلی می‌رسیم که چه وقت حکومت باید منحل شود؟ لاک در جواب می‌گوید که حکومت، اخلاقاً، هنگامی باید منحل شود که دیگر نتواند منظوری را که علت وجودیش است برآورد. اما افکار لاک از اندیشه‌های یک آشوبگر عصر جدید بکلی متفاوت است و، بنابراین، او بسیار مشتاق است تا به خواننده‌اش بفهماند که پذیرش کلی عقیدهٔ او موجب آن نمی‌شود که کشور گرفتار کشمکشهای داخلی شود و حکومتش پیوسته در معرض دگرگونی قرار گیرد. لاک نخست استدلال می‌کند که حکومت خوب نباید از پذیرش عقیدهٔ او بیمی داشته باشد. این نظر کمابیش خوشبینانه است، زیرا اگر واقعاً روش سیاسی حکومتی بهترین منافع را برای اتباع خود تضمین کند، متأسفانه ما را مطمئن نمی‌سازد که همهٔ مردم متوجه این واقعیت خواهند شد. لاک بدین ترتیب به بحث خود ادامه می‌دهد و می‌گوید که هر چند حکومتها به مجرد آنکه از اجرای وظیفهٔ خود کوتاهی کنند اخلاقاً منحل محسوب می‌گردند، در عمل، فقط وقتی انحلال می‌یابند که کوتاهی آنها به میزانی توجه برانگیز فزونی یابد و بر زندگی قسمت اعظم افراد اجتماع اثر بگذارد. هیچ‌کس بر این عقیده نخواهد بود که این حق [یعنی حق مردم برای سرنگون کردن حکومتهای نامطلوب] موجب اختلال و اساس بی‌نظمی دائم خواهد شد؛ زیرا تا وقتی که ناملایمات به بالاترین درجه خود نرسیده

باشد که اکثریت مردم آن را احساس کنند و موجب فرسایش و خستگی وجودشان شود و لزوم تغییر و ترمیم آن را دریابند، از این حق خود استفاده نخواهند کرد.»[۱۰۰] به سخن دیگر، هر چند مردم همواره این حق را دارند که به نیروی سلاح متوسل شوند، در واقع دست به چنین کاری نخواهند زد تا علت کافی برای توجیه خطرات و ناملایماتی که چنین اقدامی احتمالا به‌وجود می‌آورد در دست داشته باشند.

علاوه بر آن، در مردم نوعی ایستایی وجود دارد که بر اثر آن همواره میل دارند همان خط مشی موجود را قبول کنند ـ یعنی بیش از آنکه میل داشته باشند از روش دولت دائماً انتقاد کنند، سیاست و خط‌مشی آن را پذیرا هستند.[۱۰۱]

> آن گونه که پاره‌ای می‌پندارند، مردم بسادگی حاضر نیستند شیوه‌های کهن را ترک گویند. و بسختی می‌پذیرند که نقایص شناخته شدهٔ نظامی را که به آن خو گرفته‌اند برطرف سازند. و اگر گذشت زمان یا فساد افراد عیب بنیادی و عرضی [در امور سیاسی و اجتماعی] آنها پدید آورد، حتی هنگامی که همهٔ جهانیان فرصت را مناسب بدانند، راضی به دگرگون کردن آن وضع نیستند. این پرهیز و بیزاری مردم از رها کردن اصول دیرین خود، با وجود بسیاری از انقلابهای این عصر و اعصار دیگر که در این کشور سلطنتی دیده شده است، باز بعد از مدتی ما را به همان قوانین و خط‌مشی پادشاه، اعیان، و عوام باز می‌گرداند؛ و همهٔ تحریضها و تحریکاتی که برای جدا کردن تاج سلطنت از سر شهریاران ما به عمل آمده است، هرگز نتوانسته است مردم را تا بدانجا برد که یکسره شکل حکومت خود را دگرگون سازند.

## دین و دولت

می‌توانیم شرح نظریات سیاسی لاک را با بررسی اجمالی نظر وی در مورد رابطه‌ای که باید میان فرقه‌های مذهبی و قدرت سیاسی برقرار باشد به پایان بریم. این بررسی را به چند دلیل در پایان این مقال می‌آوریم. نخست آنکه، نظر لاک

100. *Ibid.*, XIV, 168. 101. *Ibid.*, XIX, 223.

دربارهٔ این رابطه، از لحاظ تاریخی حائز اهمیت فراوان است، زیرا راه‌حلی را برای مهمترین مسئلهٔ مطروح روزگار خویش ارائه کرده است؛ و این مسئله چنان بود که به مدت دو قرن، یعنی از آغاز جنبش اصلاح پروتستان، اروپاییان ناامیدانه برای حلش کوشیده بودند، و امروز برای حل این مسئله در کشورهای دموکراتیک از همان راه‌حل لاک استفاده می‌شود. دوم آنکه، کوشش او برای تفکیک نمودن قدرت کشوری از قدرت کلیسا تصور او را از ماهیت حاکمیت، فراوان روشن کرد. با ملاحظهٔ اصول کلی سیاسی وی که در موردی بسیار پیچیده و غامض مطرح شده است، هم به بهترین نحو می‌توان به اختیاراتی که او به حکمران خود می‌دهد پی‌برد و هم محدودیتهایی را که وی برای قدرت او قائل می‌شود دریافت. سرانجام شاید این بررسی، بهتر از هر چیز دیگر، بتواند منش و نظرگاه آن مرد بزرگ را به ما نشان دهد: لاک بی‌گمان فردی عارف مسلک نبوده است؛ و حتی پیش از آغاز قرن هجدهم نگرش یک انسان روزگار روشن‌اندیشی[۱۰۲] را داشت. ولی اعتقاد وی به این موضوع که انسان باید برای یافتن حقیقت از عقل خود مدد بگیرد، شکافی در اعتقاد عمیق او نسبت به دین وارد نیاورد و آمیزه‌ای که وی از افکار مردم کوچه و بازار با ژرفترین احساسات دینی به‌دست داده، یکی از برجسته‌ترین خصوصیات اندیشهٔ لاک را تشکیل داده است.

هنگام بررسی نظریات هابز دربارهٔ دین دیدیم که، به اعتقاد او، احساسات و علایق دینی در واقع چیزی جز خیال و توهم محض نیست و او معتقد است که دین، تعصب و کوته فکری خطرناکی است که باید زیر مراقبت دقیق حکمران قرار گیرد وگرنه اختیار آن از دست او خارج خواهد شد. لاک این نظرگاه را یکسره و آشکارا مردود می‌شمارد. ماهیت خطرناک و گمراه کنندهٔ مذاهب مختلف که هابز معتقد است به نظارت و مراقبت خشک و شدیدی نیازمند است، در حقیقت، خود ناشی از همان نظارت و مراقبت خشک است. لاک بر این اندیشه است که اگر فرقه‌های مذهبی به حال خود گذاشته شوند و از مراقبت و نظارت قوای حکومتی آزاد و آسوده باشند، همهٔ مشکلها حل خواهد شد؛ زیرا علت این مشکلها همانا کوشش بیدادگرانهٔ قوای حکومتی برای سرکوب فرقه‌های مختلف است، که سبب می‌شود آنها به ارتکاب اعمال اغفال‌گرانه و

102. a man of Enlightenment

فریبنده روی آورند.[۱۰۳]

می‌گویید که مجامع و جلسات [فرقه‌ها و انجمنهای مذهبی گوناگون] صلح عمومی را به‌خطر می‌اندازد، و [بقای] دولت را تهدید می‌کند . . . اما اگر چنین باشد، پس چرا فرمانروا از کلیسای خودش [یعنی از کلیسایی که مربوط به آیین مورد اعتقاد اوست] بیم ندارد؛ و چرا تشکیل مجامع آن را به دلیل آنکه برای حکومتش خطرناک است منع نمی‌کند؟ . . . اجازه دهید قضیه را به نحوی روشنتر بررسی کنیم: فرمانروا از وجود کلیساهای دیگر بیمناک است، اما از کلیسای خودش هراسی ندارد؛ دلیلش آن است که با کلیسای خود همدل و مهربان است و با کلیساهای دیگر سختگیر و سنگدل. با افراد همکیش خود مانند کودکان رفتار می‌کند و اشتباهات و لغزشهایشان را به دیدهٔ اغماض می‌نگرد. لیکن دیگران را همچون بردگان به‌کار می‌گمارد، و هر اندازه که رفتار پسندیده داشته باشند، آنان را با اعمال شاقه و حبس و مصادره اموال و مرگ اجر می‌دهد. همکیشان خود را مورد نوازش و حمایت قرار می‌دهد و مخالفان را مداوم به زیر تازیانه می‌کشد و بر آنان ظلم روا می‌دارد. حال اگر راه دیگری در پیش گیرد و به مخالفان مذهب خود اجازه دهد که مانند رعایای دیگر از امتیازات مدنی برخوردار شوند، بزودی درمی‌یابد که آن جلسات مذهبی هیچ‌گونه خطری [برای دستگاه حکومت او] ندارند. زیرا اگر افرادی در توطئه‌چینیهای آشوبگرانه شرکت جویند، نباید پنداشت که الهامبخش آنها برای این کار جلسات مذهبی بوده است، بلکه سختیها و ستمهایی که در حقشان روا داشته می‌شود ایشان را بر آن می‌دارد که خود را از آن وضع مصیبت‌بار رهایی بخشند. حکومتهای عادل و معتدل در هر جا که وجود داشته باشند، امن و آرام خواهند بود. ولی ظلم، مردم را به جوش و خروش وامی‌دارد و سبب می‌شود که برای رهایی از یوغ مشقت و ستمگری کمر همت بندند . . .
باورکن[۱۰۴] هیچ یک از تحریکات و تشنجات، ناشی از اعتقادات فلان

103. *A Letter concerning Toleration; Humbly Submitted, etc.* (*Works*, 1727, vol. II), pp. 252, 254.

۱۰۴. باید در نظر داشت که این مقاله به صورت نامه نوشته شده است.

کلیسا یا فلان جامعهٔ مذهبی نیست، بلکه، به‌طورکلی، مقتضای طبیعت همهٔ آدمیان این است که وقتی زیر فشار تحمیلاتی گران قرار گیرند، می‌کوشند یوغ آزاردهندهٔ اسارت را ازگردن خود بازکنند. فرض کنیم که اصلاً اختلافات مذهبی در میان نباشد و موجبات دیگری میان افراد بشر تمایز به‌وجود آورد، مثلاً آنان را از لحاظ قیافه و اندام و سرو وضعشان طبقه‌بندی کنند و فرضاً چنین مقرر شود که کسانی که دارای موی سیاه یا چشمان میشی باشند نباید از مزایای شهروندان دیگر بهره‌مند شوند؛ . . .
آیا می‌توان تردید داشت که چنین اشخاصی، که بدین ترتیب به علت رنگ مو و چشم از دیگران متمایز شده‌اند و بر اثر ستمدیدگی مشترک با هم متحد گردیده‌اند، به همان اندازه که فرقه‌های مذهبی برای فرمانروا خطرناک‌اند، ایجاد خطر نکنند؟ . . . تنها یک چیز می‌تواند مردم را به جنبشهای آشوبگر وادارد و آن زورگویی و ستمگری است . . .
نباید پنداشت که اختلاف عقاید و افکار (که در هر جامعه‌ای اجتناب‌ناپذیر است) موجب بروز منازعات و جنگها می‌گردد، بلکه آنچه سبب بروز جنگهای مذهبی در کشورهای مسیحی شده دریغ داشتن تساهل در برابر افرادی است که عقاید متفاوت داشته‌اند (و تساهل در برابر آنان ممکن بوده است)

از آنجا که لاک در این باره تنها نظرش این است که مسئله [اختلافات و منازعات مذهبی ]ناشی از این امر است که [در یک اجتماع سیاسی] «دو چیز کاملا متضاد، یعنی دولت و کلیسا، در یکدیگر ترکیب و ادغام شوند»،[۱۰۵] تجویز وی [برای حل آن] نیز به همان اندازه خلاصه و ساده است: «هر یک از آنها [یعنی دولت و کلیسا] باید فعالیت خود را در حریم خویش انجام دهد، یعنی یکی باید توجه خود را به آسایشهای دنیوی مردم معطوف دارد و دیگری به رستگاری روح آنان.»[۱۰۶]
این گفته، لاک را بر سر آن می‌آورد که بکوشد قلمرو فعالیت کلیسا و دولت را بدقت معین کند. البته پیشتر دانستیم که وظیفهٔ قدرت سیاسی وکشوری [یا دستگاه حکومت] چیست. وظیفهٔ آن این است که «هستی و اموال مردم را که متعلق به زندگانی دنیوی

105. *Ibid.*, p. 254. 106. *Ibid.*, p. 254.

آنان است، حفظ و حراست کند.» دولت را می‌توان بدین‌گونه تعریف کرد: «اجتماعی از افراد که فقط برای تأمین و . . . پیشبرد علایق مدنی[۱۰۷] متشکل می‌شوند [و آن علایق از این قرارند] زندگی و آزادی و تندرستی و آسایش جسمانی؛ و تملک اشیاء خارجی همچون پول و زمین و خانه و لوازم زندگی و چیزهایی از این دست.»[۱۰۸]

از سوی دیگر[۱۰۹] ، کلیسا یعنی:

> اجتماع خودخواسته[۱۱۰] افراد که بنا بر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند تا به شیوه‌ای که به گمان ایشان در پیشگاه باریتعالی مقبول و در رستگاری روحشان مؤثر می‌افتد، به‌طور جمعی به عبادت پردازند . . .
> در این اجتماع هر آنچه به تملک چیزهای دنیوی و مدنی مربوط باشد، نباید و نمی‌تواند مورد دادوستد قرار گیرد. در ساحت دین، در هیچ حال و وضع، توسل به قوهٔ قهریه درست نیست: [زیرا] قوهٔ قهریه یکسره به فرمانروای دنیوی متعلق است، و نیز تملک همه اشیاء و اموال تابع حکومت اوست . . . وظیفهٔ دین راستین این است که بنابر فرمانها و اصول تقوا و دیانت، زندگی افراد را نظام بخشد. هر آن کس که بخواهد در زمرهٔ سالکان طریقت مسیح درآید، باید در وهلهٔ اول و قبل از هر چیز، با شهوات و شرارتهای ذاتی خود مبارزه کند. و کاری است بس عبث که فردی، بی‌آنکه زندگی خود را تقدس بخشد، و سلوکش را از هر آلایشی منزه سازد، و شفقت و فروتنی روحانی پیدا کند، نام مسیحی را به‌تکلف بر خود نهد.

بنابراین لازم می‌آید که مسیحی بی‌ریا در برابر عقاید امتهای ادیان دیگر شکیبا و صبور باشد. «بردباری در برابر عقاید مخالف در موضوعات مذهبی چنان مورد تأیید کتاب آسمانی و شعور عام بشر است که برای افراد بشر هیچ چیز فاجعه‌آمیزتر از آن نیست که بدان حد کوردل باشند که نتوانند ضرورت و فایدهٔ آن را، با وجود صراحت و روشنی بسیارش، درک کنند.»[۱۱۱]

107. civil interests 108. *Ibid.*, p. 23 109. *Ibid.*, p. 232, 235, 237.
110. voluntary society 111. *Ibid.*, p.234.

لیکن نباید پنداشت که بردباری تنها جزئی از شریعت مسیح است، بلکه با ملاحظه به نقش ادیان، در وجه کلی، می‌توان این نکته را استنتاج کرد که دین، بنابر ماهیت خود، چیزی نیست که بتوان آن را بزور به مردم تحمیل کرد. زیرا ماهیت هر دینی دارای دو وجه اصلی است: یکی معنوی و عقیدتی و دیگری عملی.

نخست به وجه اول می‌پردازیم:[۱۱۲]

عقاید نظری . . . و اصول ایمان (بدان‌گونه که نامیده می‌شوند) فقط باید مورد اعتقاد مردم قرارگیرند و نمی‌توان آنها را به وسیلهٔ قوانین موضوعه برکلیسایی تحمیل کرد. زیرا بیهوده است که قوانین، مردم را به کارهایی فرمان دهند که از توانایی ایشان بیرون باشد. و اعتقاد مردم به صدق و کذب امور نمی‌تواند تابع اراده و خواست ما باشد . . .
از آن گذشته، فرمانروا نباید موعظه‌های مذهبی را ممنوع سازد و مانع بیان عقاید کلیساها گردد، زیرا این امور مربوط به حقوق مدنی رعایا نیست . . . وظیفه قوانین آن نیست که مناط اعتباری برای صحت و سقم عقاید مردم به دست دهد، بلکه مکلف است سلامت و امنیت کشور، و جان و مال هر یک از افراد را تأمین کند. و کار او همین است و بس، زیرا اگر حقیقت را به حال خود گذاریم، بهتر می‌تواند خود را بنمایاند. حقیقت بندرت توانسته است . . . از قدرت مردان بزرگ که آن را بدشواری دریافته‌اند، وکمتر خوش داشته‌اند، چندان یاری بگیرد. حقیقت را نمی‌توان به‌وسیلهٔ قوانین به مردم آموخت و نیازی نیست که آن را به قهر در اذهان آدمیان فروکرد. در واقع، ناراستیها با نیروی بیگانه و به‌عاریت گرفته رواج می‌یابند. و اگر حقیقت به نیروی خود نتواند راهش را در اذهان مردم بگشاید و برای این کار به قوای قهریه تمسک جوید، دیگر قدرت و اعتباری نخواهد داشت. این بود سخن ما دربارهٔ عقاید نظری، و اکنون به عقاید عملی می‌پردازیم.
أعمال اخلاقی . . . هم به ساحت حاکمیت فرمانروا مربوط است و هم به وجدانیات. از این‌رو این خطر بزرگ در میان است که هر

112. *Ibid.*, pp.248 - 249.

یـک از این دو به حریم یکدیگـر تجاوز کنند و میان پاسدار صلح و امنیت کشور و راهبـران امور روحانی نفاقی ظهور کنـد. اما اگر آنچه پیشتر [درباره غایتها و هدفهای حکومت] گفته شد بدرستـی سنجیـده شود، همهٔ دشواریهای مربوط به این موضوع از میان برخواهد خاست. [وظیفـهٔ فرمانـروای مدنی آن است که رفـاه زندگی دنیوی و فانی افراد مردم را تأمین کند؛ ولـی ]هر فـردی دارای روح جاودانی [نیـز] هسـت . . . که سعادت آن به اعتقاد وی به امـوری بستگـی دارد که موجد اکتساب لطف خداونـدی می‌شـود . . . نتیجهٔ اول این مطلب این اسـت که رعایـت چنین اصولی بزرگترین تکلیفی است که بـر عهدهٔ انسان اسـت . . . زیرا هیچ چیـز در این دنیا، در مقایسه بـا ابدیت، سزاوار ملاحظه نیست. ثانیاً، نظارت بر آدمیـان واجـب است تا با عقاید نادرست و شیوهٔ نامطلوب پرستشگریشان، به حق یکدیگر تخطـی نورزنـد و نیز کیفر ابدی یکی گزندی به زندگی دیگری نرساند؛ بنابراین، آمـرزش روح هر کـس امری است مربوط به خـود او . . . هر کـس می‌تواند تا هر اندازه که بخواهد بـرای رستگـاری انسان دیگری موعظه و بحث کند. ولـی هرگونه زور و اجباری باید ممنـوع گـردد . . . در این مـورد هر شخص برای داوری دربارهٔ خویشتن، دارای قدرت مطلق و فائـق است. و دلیلش آن است که کردار او [در این زمینـه] فقط به خودش مربوط اسـت و زیانی بـه دیگری نمی‌رسانـد.

کوتاه سخن آنکه، چون امور دینی و رعایت و اجرای احکام آن جنبهٔ خارجی ندارد، بلکه مربوط به احساس و اعتقاد درونی افراد است، چگونگی دین افراد به حاکم ربطی ندارد و کار حاکم نیست که دربارهٔ دین افراد قانون وضع کند و اگر هم بخواهد، نمی‌تواند چنین کند.[۱۱۳]

از ایـن‌رو اگر شهریـاران مردم را به بهانه رستگـاری روحشـان وادار سازند کـه در کلیسـای مورد نظر آنهـا حضور یابند، کاری عبث انجام داده‌اند. [زیرا] چنانچه مـردم بـه کلیسـایی اعتقاد داشتـه باشند، به

113. *Ibid.*, p.243.

طیب‌خاطر در آن حاضر می‌شوند؛ و اگر اعتقاد نداشته باشند، حضور آنان برایشان هیچ ثمری نخواهد داشت. و تا هر میزانی هم که نیت‌خیر، نوع‌پرستی، و آمرزش ارواح بهانه‌ای مطلوب برای عمل فرمانروا باشد، تأثیری در آمرزیدگی و رستگاری آنها نخواهد داشت. و بنابراین، بعد از همه اینها، باید مردم را آزادانه به‌وجدان خود واگذاشت.

اما در یک مورد دستگاه حکومت نه تنها حق بلکه وظیفه دارد که در آزادی مطلق کلیسا در راه و رسم خداپرستی مداخله کند. و آن هنگامی است که اعمال مذهبی یک فرقه «خواه از لحاظ سیر عادی زندگی و خواه از لحاظ خداپرستی، غیرقانونی به شمار آید.»[114]

اگر مردم برای اجرای مناسک دینی گرد هم آیند و بخواهند گوساله‌ای قربانی کنند، به گمان من، نباید به‌وسیلهٔ قانون آنان را از این کار منع کرد. مالیبائوس، که گوساله از آن اوست، به موجب قانون می‌تواند گوساله‌اش را در خانه ذبح کند و هر عضوی از آن را که بخواهد بسوزاند. زیرا این عمل او گزندی به کسی و زیانی به اموال دیگران نمی‌رساند و به همین دلیل می‌تواند گوساله‌اش را در مراسم مذهبی قربانی کند. و این عمل او خواه موجب رضای خدا باشد و خواه نباشد، امری است که به خود او مربوط است. تنها وظیفه‌ای که فرمانروا در این زمینه دارد آن است که متوجه باشد که به اجتماع خسارتی وارد نیاید و از آن کار به هیچ‌کس، چه از لحاظ جانی و چه از لحاظ مالی، گزندی نرسد . . . ولی اگر در کشوری وضع فوق‌العاده‌ای پدید آید، یعنی مثلا گاوها به بیماری وبای گاوی مبتلا گردند و شمار بسیاری از آنها تلف شوند و مصلحت اجتماع ایجاب کند که برای افزایش نسل گاوها، مدتی هرگونه ذبحی ممنوع گردد؛ در این حال کدام شعور عام دخالت فرمانروا را برای منع کردن رعایا از کشتن گاوها، به هر دلیلی که باشد، نادرست خواهد شمرد؟ فقط

114. *Ibid*, p.245.

باید بدین نکته توجه داشت که قانونی که در این زمینه وضع می‌گردد، مربوط به مذهب نیست، بلکه ضرورت سیاسی وضع آن را ایجاب می‌کند؛ یعنی قانون به مراسم قربانی کاری ندارد، بلکه فقط ذبح گاوان را ممنوع می‌سازد.

این بیان لاک ضابطه‌ای را به‌دست می‌دهد که می‌توان براساس آن رابطه میان دولت و کلیسا را معین کرد.[۱۱۵]

فرمانروا نمی‌تواند کلیسا را از هر عملی که منع قانونی نداشته باشد باز دارد. هر آنچه رعایا برای استفادهٔ عادی خود، در به‌کار بردنش مجازند، فرمانروا نمی‌تواند و نباید آن را برای استفاده‌های مذهبی فرقهٔ معینی ممنوع سازد . . . ولی نباید به کلیساها اجازه داد که در مناسک مقدس خود به انجام اموری بپردازند که به آسایش مردم زیان برساند و مآلاً ممنوعیت قانونی یافته باشد . . .
اگر هر یک از آنها [دولت و کلیسا] از حدود وظایف و اختیارات خود پا فراتر ننهند، یعنی یکی به آسایش دنیوی مردم بپردازد و دیگری رستگاری روح آنان را وجههٔ همت قرار دهد، هرگز نفاقی میان آنها بروز نخواهد کرد. *Sed.pudet haec opprobria, etc.* از خداوند بزرگ و توانا مسئلت می‌کنم که . . . فرمانروایان دنیوی را بر آن دارد که، روز به روز، وجدان خود را بیشتر بر قانون الاهی منطبق سازند، و هرچه کمتر با قوانین بشری وجدانهای مردم را مقید کنند، و به پدران کشور رخصت دهد که برای پیشبرد رفاه عمومی فرزندان خود، از همه قوای ذهنی و جسمانی مدد گیرند . . . و همهٔ روحانیان[۱۱۶] را که مدعی جانشینی حواریون[۱۱۷] هستند اذن دهد که بدون دخالت در امور کشوری و دولتی، بانهایت فراغت و آرامش، در جاپای حواریون قدم گذارند، و همهٔ مساعی خود را برای رستگاری روح مردم به کار بندند.

115. *Ibid*, pp.245, 254 - 255. 116. ecclesiastical men 117. Apostles

## واقعیت حقوق

شاید بتوان گفت که نکتهٔ اصلی نظریهٔ لاک (گو اینکه به هیچ‌وجه نباید آن را خاص او پنداشت) مفهوم دولت و وظایف آن است که به‌وسیلهٔ برخی قیود اخلاقی، و بعضی حقوق ذاتی بشر که باید منظور نظر قرارگیرد، محدود و مشروط می‌گردد. بنابراین سزاوار است که پیش از پایان بررسی نظریهٔ سیاسی لاک، در مفهوم حقوق اخلاقی با دقتی بیشتر تأمل کنیم. البته این امر به هیچ‌وجه کاری سهل و ساده نخواهد بود. زیرا اغلب اشخاص در زمره یکی از این دو دسته قرار دارند: یک دسته مفهوم حقوق را به عنوان حقیقتی به خودی خود مسلم می‌پذیرند، و دستهٔ دیگر آن را به عنوان مفهومی یکسره بی‌معنی رد می‌کنند. به‌زعم دستهٔ اول (که البته لاک متعلق به ایشان است) موجودیت حق نیازمند اثبات نیست؛ و از نظر معتقدان دستهٔ دوم، به هیچ‌وجه نمی‌توان براهینی بر اثبات آن ارائه کرد. و به‌زعم هر دو دسته، هرگونه تحقیق انتقادی دربارهٔ این موضوع، اگر ممتنع نباشد، بسیار مشکل است؛ زیرا امری که به خودی خود مسلم است به همان اندازهٔ امری که اصلا فاقد معنی و مفهوم است غیرقابل بحث و تحلیل است.

بنابراین باید در توضیح این مطلب تا جایی که می‌توانیم بکوشیم؛ و چون لاک متعقد به واقعیت حقوق بوده است، می‌توانیم بحث خود را با گفتاری در انتقاد نظریات و افکار او آغاز کنیم. در آغاز می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم: حتی به فرض آنکه بواقع بشر دارای حقوقی باشد، این حقوق تا زمانی که از جانب حکمرانانی که قدرت و قصد اجرای آنها را داشته باشند شناخته نشود، چه فایده‌ای برای کسی خواهد داشت؟ اصلاً حق چه اهمیتی دارد؟ می‌توان گفت تنها چیزی که در این دنیا اهمیت دارد همانا زور است. زور می‌تواند آنچه را می‌خواهیم به‌دست آورد و برایمان محفوظ دارد، ولی حق هرچند خوشایند است، تنها برای کسی فایده دارد که زور را هم در کنار آن داشته باشد، در غیر این صورت، آن را باید امری کاملا بی‌فایده و بیهوده دانست. به سخن دیگر، آیا نظریه‌ای را که بر اساس موجودیت و واقعیت حقوق [بشر] استوار شده باشد، نباید سخت تخیلی و غیرعملی دانست؟ آنچه مورد نیاز ماست آنچنان نظریهٔ سیاسی است که مثلاً به ما نشان دهد که کشورها عملا چه‌گونه اداره می‌شوند؛ نه آنکه [به‌طور آرمانی] چگونه باید اداره شوند. یا اینکه فرضاً اگر ما خود را ملتی سرکوب شده و مظلوم احساس کنیم، می‌خواهیم بدانیم که به چه نحو می‌توانیم بر ضد ستمگران خود انقلاب کنیم و آنان را براندازیم، نه آنکه در چه اوضاع و احوالی انقلابها می‌توانند از

لحاظ اخلاقی موجه به شمار آیند.

دلیل دیگری را که در رد واقعیت حقوق می‌توان بیان کرد و تا حدی با دلیل پیشین متفاوت است، چنین است: فرض کنیم برخی اشخاص بر این باور باشند که خود و دیگران دارای حقوقی هستند، چگونه برایشان محقق می‌شود که آنچه به عنوان حقوق خود دانسته‌اند، حقوق واقعی بشر است؟ زیرا اگر واقعاً حقوقی وجود داشته باشد که بشر ذاتاً ذی‌حق آن باشد، بدیهی است که آن حقوق باید به‌طور جاودان و دگرگونی‌ناپذیر متعلق به همهٔ آدمیزادگان باشد. خلاصه آنکه، اگر اصلا حقوقی وجود داشته باشد، آن حقوق باید، چه در گذشته و چه در آینده، همواره یکسان باشد. ولی چگونه کسی می‌تواند یقین حاصل کند که آنچه اکنون به عنوان حق قبول می‌کند، همیشه در گذشته هم به‌عنوان حق دانسته شده است و تا ابد نیز به عنوان حق دانسته خواهد شد؟ زیرا صرف اعتقاد ما به اینکه امری حق است نمی‌تواند در واقع دلیل حق بودن آن امر باشد. و در حقیقت چون به یاد آوریم که اموری که در ادوار گوناگون تاریخ جهان به عنوان حقوق بشر از جانب آدمیان پذیرفته شده است پیوسته از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر فرق کرده است و مردم هر دوره اعتقادات مردم روزگاران پیشین را رد کرده‌اند، گمان داشتن به اینکه اعتقادات ما وضعی استثنایی دارند و عین صوابند، نشانهٔ بیخردی و کوته‌نظری است. چرا کسی، به رغم همهٔ شواهدی که بر خلاف این موضوع گواهی می‌دهد، باید چنین پندارد که توانسته به‌طریقی به ماهیت اصلی حقوق بشر پی برد، حال آنکه نسلهای بیشمار پیشین از درک آن عاجز مانده‌اند؟

بنابراین آنان که وجود حقوقی را [برای بشر] قائلند، [برای اثبات رأی خود ]بااشکالاتی فراوان روبه‌رو می‌شوند. از یک‌سو، هر حق ادعاشده‌ای در نگر نخست شبهه‌آمیز به نظر می‌آید، زیرا حقوق ابدی و مطلق بسیاری بوده است که بر زیر پا نهاده شدنشان آگاهیم. از سوی دیگر هیچ حق ادعاشده‌ای را نمی‌توان ثابت کرد که واقعاً حق است. به‌طور خلاصه، چون ما نمی‌توانیم تنها به دلیل ابدیت و اطلاق ظاهری، داعیهٔ حقی را بپذیریم، نیازمند دلایل و شواهدی دیگر هستیم. لیکن ماهیت موضوع طوری است که به هیچ‌وجه نمی‌توان دلایلی ارائه کرد که درستی اعتقاد ما را بر یک حق ادعا شده به ثبوت رساند. زیرا چگونه کسی می‌تواند ثابت کند که آنچه به زعم او حق است، در واقعیت امر هم حق است؟ اگر [فرضاً] اعتقاد من بر آن است که زمین گرد است، یا یک سنتور[۱۱۸] در اتاق مجاور است، درستی یا نادرستی چنین قضایایی را با اعمالی

۱۱۸. centaur، موجودی افسانه‌ای که نیمی انسان و نیمی اسب است.ـم.

معین و کم‌وبیش پیچیده می‌توان به اثبات رساند. ولی اگر میان من و شخص دیگری دربارهٔ اینکه فلان چیز حق است یا نیست اختلاف نظری پدید آید، ظاهراً به هیچ‌وجه راهی برای رفع چنین اختلافی وجود ندارد. و اگر اثبات درستی اعتقاد ما بر اینکه فلان چیز حق است هرگز میسر نباشد، چگونه می‌توان قبول کرد که اصلاً چنین حقی وجود دارد؟ وانگهی، به چه معنی حقوقی که هیچ‌کس آنها را به رسمیت نمی‌شناسد، می‌تواند وجود داشته باشد؟ ولی بی‌گمان اگر حقوقی هم وجود داشته باشد، برخی از آنها را کسی نمی‌شناسد. بدین ترتیب، حتی اگر برای ادامهٔ بحث هم شده، بپذیریم که برخی حقوق اکنون بدرستی مورد شناسایی قرار گرفته است، باز باید اذعان کنیم که در زمانی آن حقوق یکسر ناشناخته بوده است. اگر، برای مثال، ما حق زیستن و حق آزادی و حق تلاش در پی سعادت را دارا هستیم، پس بومی آسوده‌خاطر جزایر پولینزی[119] و بردهٔ وابسته به زمین[120] قرون میانه که زمین را برای اربابش شخم می‌زد و دهقان کارتاژی و سلتی که در اسارت فاتح رومی به سر می‌برد نیز باید از همان حقوق متمتع بوده باشند ـ و بر این قیاس، حتی انسانهای کرومانیون هم که صدهاهزار سال پیش در مغاره‌های جنوب فرانسه می‌زیسته‌اند، می‌بایست از آن حقوق برخوردار بوده باشند. ولی آیا اگر دربارهٔ هستی حقوقی بحث کنیم که باید در جایی وجود داشته باشد که حتی مفهوم «حقوق» برای مردم آن ناشناخته و نافهمیدنی بوده است، کار بیهوده‌ای انجام نداده‌ایم؟

بدیهی است که این‌گونه انتقادها از حیث ارزش بسیار از یکدیگر متفاوتند. شاید، در ظاهر امر، مؤثرترین انتقاد به فلسفه‌ای تعلق دارد که واقعیت حقوق را از نظرگاه عملگرایی مورد حمله قرار می‌دهد ـ یعنی بر این اساس که حقوق فاقد هرگونه استفاده و ارزشند، و تنها زور تعیین کنندهٔ سرنوشت امور است. این نوع استدلال همیشه متقاعدکننده است، زیرا هرگاه در این جهان به پیرامون خود نظر افکنیم، می‌بینیم که داشتن زور عاملی قاطع به‌نظر می‌آید. ولی نمودار شدن این امر اغلب بدان جهت است که ما فقط نظری کوتاه و سطحی بر اوضاع می‌افکنیم؛ و بنابراین بسیاری از مدافعان حقوق بشر برای پاسخگویی به این استدلال، خاطرنشان می‌سازند که حکومت زور همیشه تغییرستیز[121] و ایستا[122] است [حال آنکه جهان نمی‌تواند بی‌حرکت و ایستا

119. Polynesia 120. serf 121. conservative 122. static

باشد] و اگر تاکنون پیشرفتی داشته است به‌سبب آن بوده که در تاریخ آن گاهگاه افرادی می‌زیسته‌اند که چنان به حقوق خود و دیگران باور داشته‌اند که (حتی برای مدت کوتاهی) حکومت زور را سرنگون سازند و بدین‌سان موجب پیشرفتی اندک در جهان گردند. بی‌گمان «مجاهدان حق»[۱۲۳] و آنان که از اینان الهام گرفته‌اند، ناگزیر در برابر زور از زور استفاده کرده‌اند، اما زور ایشان از آن رو بر زور مدافعان وضع موجود چیره شده است که آنان به حقوق بشر معتقد بوده‌اند، و همین اعتقاد است که می‌تواند نیروی پیکارجویی و بردباری و شکیبایی و فداکاری در راه حق را در انسان برانگیزد. این پاسخ بی‌گمان حقیقتی مهم را بازمی‌گوید که نقادان حقوق بشر یا آن را یکسر نادیده می‌انگارند یا بسیار بی‌بها می‌شمارند. ولی بدبختانه این پاسخ به موضوع اصلی مورد بحث ربط چندانی ندارد، زیرا فقط سودمندی و ارزش اعتقاد انسان را به حقوق بشر ثابت می‌کند. این استدلال فقط نشان می‌دهد که شناسایی حقوق بشر از جانب همگان کاری پر ارج است، و اگر خودِ اعتقاد به حقوق بشر در اصل فقط توهم و امری بی‌اساس باشد، این شناسایی باز ارج خود را خواهد داشت.

حال به‌جای آنکه بکوشیم برای رد فلسفهٔ عملگرایی در رزمگاه خودِ آن پیکار کنیم، پاسخ راستین صرفاً باید گویای آن باشد که انتقاد عملگرایانه از واقعیت حقوق بشر، انتقادی نامربوط است. [چرا که ]بی‌فایده بودن چیزی (به‌فرض هم که براستی بی‌فایده باشد) کوچکترین اثری بر واقعی بودن یا غیرواقعی بودن آن چیز ندارد. از آنجا که ارزش حقوق، نوعاً، از ارزش زور متفاوت است، نسبت به یکدیگر قیاس ناپذیرند. بنابراین اگر بکوشیم که آنها را با معیار و میزانی واحد بسنجیم، شگفت‌انگیز نیست که حقوق چیزی بی‌ارزش از آب درآید. ولی معلوم نیست که اگر حقوق با معیار دیگری هم ارزیابی شود، همان‌گونه بی‌ارزش جلوه کند. ارزشمندی و بی‌ارزشی حقوق به هیچ‌وجه امری تعجب‌آور و نامعلول نیست. برای مثال، این ضرب‌المثل قدیمی بر همین اساس استوار است که «همه چیز را نمی‌توان با پول خرید.» ولی می‌دانیم که پول ارزش بسیار دارد، زیرا چیزهای لذتبخش و دلپسند فراوانی را می‌توان با آن خرید. پول کم و بیش مانند زور است، چون، مثل زور، تملک آن فوق‌العاده مفید است. ولی [بر این قیاس] سعادت به هیچ‌وجه چیز مفیدی نیست: [زیرا] هیچ‌کس نمی‌تواند با سعادت چیزی را بخرد. بنابراین اگر این دو چیز با ارزش، یعنی سعادت و پول را با معیار ارزش پول

123. crusaders

بسنجیم، بدیهی است سعادت که از آن نوع ارزش بی‌بهره است، کاملا بی‌ارزش به‌نظر خواهد آمد. حال آنکه هیچ‌کس، تنها بدان دلیل که نوع ارزش سعادت بانوع ارزش پول متفاوت است، نمی‌تواند بگوید که سعادت بواقع چیزی بی‌ارزش است.

حال قیاس دیگری را بر همان سیاق مطرح می‌کنیم: درست به همان‌گونه که سعادت چیزی است که پول قادر به خریدش نیست، حقوق هم چیزی است که زور نمی‌تواند آنها را فرآورد. در حقیقت، هنگامی که مردم می‌گویند که زور نمی‌تواند موجد حق باشد، دقیقاً همین منظور را دارند. زور نمی‌تواند موجد حق شود، زیرا زور و حق دو چیز گوناگونند و معیار مشترکی برای سنجش و ارزیابی آن دو وجود ندارد. اگر، مثلاً، در این دنیا «کامیابی» مورد علاقهٔ ما باشد، در این صورت می‌توان گفت که زور به‌تنهایی کارگر است؛ ولی اگر علاقهٔ ما به‌چیزی دیگر، مثلا «عدالت»، معطوف باشد، پیداست که دیگر از زورکاری ساخته نیست و تنها چیزی که اهمیت دارد حقوق است.

این بی‌گمان درست است که به هیچ‌وجه همه نمی‌توانند موجودیت حقوق را خواه برای خودشان و خواه برای دیگران شناسایی کنند. ولی این موضوع که مثلاً بردهٔ وابسته به زمین در قرون میانه نمی‌توانست بفهمد که او نیز همان حقوقی را دارا بوده است که ما امروزه ادعای داشتنش را می‌کنیم، نمی‌تواند برای کسانی همچون لاک که به واقعیت حقوق اعتقاد داشته‌اند اشکالی ایجاد کند. اگر ناآگاهی آن بردهٔ وابسته به زمین از کروی بودن زمین بتواند ما را نسبت به کروی بودن آن، چه در حال و چه در آن زمان، به شک اندازد، ناآگاهی او از حقوق خویش هم تا همان اندازه ممکن است ما را در اعتقاد به واقعیت حقوق به شبهه افکند. بنابراین، به هیچ‌وجه بی‌معنی نیست (و البته اینکه راست است یا نه مسئلهٔ دیگری است) که بگوییم بردهٔ وابسته به زمین دارای حقوقی بوده است که خود کمترین آگاهی از آن نداشته است: بدین معنی که چون او هم یک انسان بوده است و حیوان صرف نبوده است، باید رفتاری غیر از آنچه با او در آن قرون می‌شد، در حقش روا می‌داشتند. مثلا، نباید از او حق حیات را سلب می‌کردند و اموالش را با قدرتی خودسرانه و بدون هیچ حکم قانونی غصب می‌کردند؛ و نیز باید حق می‌داشت که دربارهٔ چگونگی حکومتی که بر او فرمانروایی می‌کرد تصمیم بگیرد، زیرا، چون انسان بود، باید همچون انسان هم با او رفتار می‌کردند.

جواب ما در مورد انسان «کرومانیون» می‌تواند همان گفتهٔ لاک دربارهٔ حقوق کودکان باشد.[۱۲۴] چرا که انسان بدوی، مانند انسان وحشی امروزی، همچون کودک است

۱۲۴. نک: ص ۷۹۸ ـ ۸۰۳ کتاب حاضر.

ـ یعنی فقط بالقوه انسان است. و درست تا اندازه‌ای که این امر صادق باشد و درست تا اندازه‌ای که او استعدادی برای رشد فکری و اخلاقی داشته باشد، به‌سبب همین استعداد انسان بودنش دارای حقوقی است. بنابراین، جواب این سؤال که انسان کرومانیون، اگر حقوقی دارد، آن حقوق کدام است، موکول به آگاهیهایی است که مردم‌شناسان می‌توانند در مورد استعدادهای انسان کرومانیون، برای تکامل از حال موجودی حیوان‌گونه به‌حال انسان بالغ و عاقل، به‌دست دهند. چون، به‌هرتقدیر، آشکار است که انسان کرومانیون صدها هزار سال از این تکامل دور بوده است، و اگر ما برای او همان حقوقی را قائل شویم که انسان امروزی داراست، این امر چنانکه مسلم است، از روی ادب و به پاس شناسایی چیزی است که انسان‌شناسان آن را پیوستگی رشتهٔ تکامل تاریخی میان او و ما می‌دانند. به‌همان ترتیب، کودک نوزاد در واقع حیوانی بیش نیست، و اگر او را دارای حق زندگی بشناسیم (که می‌شناسیم) و اگر زندگی او را به‌خودی خود غایتی بدانیم و همچون زندگی حیوانات وسیله‌ای برای منافع خود ندانیم، به‌ملاحظهٔ حال کنونی او نیست بلکه از آن روست که می‌دانیم این حیوان بزودی به‌صورت انسان درخواهد آمد.

ولی حتی اگر پذیرفته شود که حقوقی بدون برخورداری از شناسایی و پذیرش دیگران وجود دارد، چگونه می‌توان حقانیت هر ادعایی را به‌اثبات رساند؟ باید بی‌درنگ اعتراف کرد که چنین اثباتی امکانپذیر نیست. ولی این اعتراف به‌هیچ‌وجه خاص این موضوع نیست، زیرا کاملاً روشن است که برخی چیزها به هیچ‌وجه قابل اثبات نیستند. اگر آن «اصول نخستین»[125] غیرقابل اثبات وجود نداشتند، اگر لازم می‌بود که هر چیزی به‌اثبات رسد، بدیهی است که دیگر هیچ چیزی نمی‌توانست به‌اثبات رسد، زیرا در آن صورت کوشش ما برای اثبات هر قضیه‌ای مستلزم بازگشتی نامتناهی[126] می‌گردید. این حقیقت که همه دلایل برای اثبات قضایا بر قضایای اثبات‌نشده و اثبات‌ناپذیر استوار است، بی‌شک برای آنان که استدلالی‌مشربند مأیوس کننده است، ولی از لحاظ منطقی امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین اگر ما قائل به‌وجود برخی قضایا باشیم که می‌بایست بدون اثبات قبولشان کرد، دلیلی وجود ندارد که قضایایی که مبین وجود حقوقی هستند، از همین قماش نباشند.

ولی یک مسئله هنوز باقی می‌ماند. اگر کسی از پذیرش واقعیت حقی امتناع

125. ultimates    126. infinite regress

ورزد، چه باید کنیم؟ بی‌گمان پاسخ این است که ما باید دقیقاً همان کاری را بکنیم که اگر یک اصل نخستین مورد سؤال قرارگیرد خواهیم کرد. برای مثال، اگر کسی اعتبار و ارزش یک قضیهٔ هندسی را مورد سؤال قرار دهد، ما در تحلیل و احتجاج خود، دیر یا زود به یک اصل نخستین خواهیم رسید، و فرض کنیم که این اصل همانا اصل مربوط به عدم تلاقی دو خط موازی باشد، که دلایل اثبات قضایا بر آن استوار است و به خودی خود قابل اثبات نیست. آنگاه اگر این اصل نخستین مورد سؤال قرارگیرد، تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که منظور خود را تا حد امکان به زبانی روشن و دقیق بیان کنیم و از سؤال کننده بخواهیم که «دوباره بیندیشد.»[۱۲۷]

البته بیان مقصود به‌طور روشن و خالی از ابهام در مورد حقی ویژه ـ مثلاً حق زندگی و حق آزادی و حق تلاش در پی سعادت ـ به هیچ‌وجه کار ساده‌ای نیست. از این‌رو ممکن است که مشکل سؤال کننده فقط یک اشکال لفظی باشد. در حقیقت، بسیاری از، و شاید همهٔ، مشاجرات و اختلافات دربارهٔ حقوق ممکن است نتیجهٔ قصور ما در درک منظور یکدیگر باشد. ولی بعید نیست که مشکلات و مسائل برخی سؤال کنندگان از عدم ناتوانی خودشان از درک برخی حقوق ناشی گردد. درست همان‌گونه که بعضی مردم نسبت به رنگها نابینا و نسبت به اصوات ناشنوا هستند، دلیلی وجود ندارد که بعضی هم دچار نابینایی حقوقی نباشند. بنابراین اگر کسی براستی نتواند بفهمد که منظور از فلان حق چیست و ضرورت اجرای آن حق را احساس نکند و معتقد نباشد که همهٔ مردم دارای حق زندگی و حق آزادی و حق تلاش در پی سعادت خویشند، نباید چندان جدّی گرفته شود.

ما هیچ‌گاه چنین گمان نمی‌بریم که اشخاصی با شنوایی ضعیف می‌توانند داوران خوبی برای سمفونی‌ها یا افراد کوررنگ می‌توانند ناقدان صالحی برای هنر نقاشی باشند. بلکه، برعکس، بدرستی چنین می‌اندیشیم که این کاستیها و نارساییها، آنان را از اظهارنظر شایسته در مورد آثار هنری باز می‌دارد. بنابراین هیچ‌گاه فکر نمی‌کنیم که ناتوانی آنان از درک لطف سمفونی شمارهٔ نُه بتهوون یا طاق نمازخانهٔ سیستین [اثر میکلانژ] بدان معنی است که این آثار در واقع امر نیز از لحاظ زیباشناسی ارزشی ندارند. ما هرگز چنین استنتاج نمی‌کنیم که فقط بدان علت که فلان شخص قادر به

۱۲۷. برای مطالعهٔ بحثی جالب دربارهٔ این موضوع نک:
H. A. Prichard, " Is Moral philosophy Founded upon a Mistake? " (*Mind*, 1912).

درک ارزش یک اثر هنری نیست، آن اثر از لحاظ موازین زیباشناسی بی‌ارزش است؛ بلکه، برعکس، استنتاج ما این خواهد بود که آن شخص احساس زیباشناسی ندارد، زیرا قادر به درک ارزش آن نیست. بنابراین، چرا اگر شخصی قدرت درک حقوق بشر را نداشته باشد، باید چنین بپنداریم که این امر بدان معنی است که آن حقوق فاقد حقیقت و عینیتند؟ بی‌گمان استنباط و استنتاج منطقی این خواهد بود که چنین شخصی قدرت شناسایی یا احساس برخی چیزها را ندارد و بدان علت از درک حقوقی که در واقع وجود دارند عاجز است.

همچنین نمی‌توان گفت که کسی که رنگ یا لحن را تشخیص نمی‌دهد فردی غیرطبیعی است و راههای دیگری برای معاینه و آزمودن بینایی و شنوایی وجود دارد، به‌طوری که می‌توان، مستقل از نقص وی در درک اثر هنری، او را داوری ناصالح دانست. این البته نکته‌ای مهم است. درست است که ما تنها بدان دلیل که شخصی قوهٔ درک اثر میکلانژ را ندارد مجاز نیستیم وی را یک ناقد هنری ناصالح بخوانیم؛ و نیز نمی‌توان گفت که یک فرد فقط بدان علت که از درک فلان یا بهمان حق عاجز است، شایستگی قضاوت دربارهٔ حقوق [بشر] را ندارد. و این امر نیز صادق است که دانشمندان تکنیکهایی به‌دست داده‌اند که به مدد آنها می‌توان قوهٔ بینایی را برای تشخیص کوررنگی مورد آزمایش قرار داد. ولی آنچه در این پاسخ نادیده انگاشته شده و ،بنابراین، آنچه این پاسخ را بی‌اعتبار می‌سازد، این حقیقت است که ما برای سنجش قدرت درک حقوق هم آزمونی مستقل در اختیار داریم. در این مورد به‌جای برگ کاغذی که نقاطی رنگین به الگوهای گوناگون بر روی آن تنظیم شده باشد، چیزی را در اختیار داریم که آزمایش تاریخ نامیده می‌شود. اگر ما قوهٔ بینایی خود و یک تن دیگر را به‌عنوان گواه در اختیار داشتیم، یقیناً می‌توانستیم دریابیم که با یکدیگر تفاوت داریم، ولی نمی‌توانستیم بگوییم که بینایی کدام یک غیرعادی است؛ و نمی‌توانستیم تشخیص دهیم که کدام یک کوررنگ است. به همین‌گونه اگر آگاهی موجود از هستی یک حق، تنها منحصر به دو قضاوت متضاد باشد، نمی‌توانیم بگوییم که کدام قضاوت باید نامعتبر شناخته شود. حال شک نیست که افرادی در تاریخ، یا قادر به درک حقوق بشر نبوده‌اند یا صراحتاً منکر واقعیت آن شده‌اند: از آن جمله‌اند تراسیماخوس و هابز و نیچه.[۱۲۸] ولی در برابر آنان می‌توان از کسان بسیاری که قائل به موجودیت حقوق

۱۲۸. در اینجا می‌توانیم به‌صورت گذرا به مشکل دیگری نظر افکنیم که کسانی که واقعیت حقوق را انکار کرده‌اند، با آن روبه‌رو بوده‌اند. بحث قبلی ما درباره تامس هابز این حقیقت را آشکار کرد که وی

[بشر] بوده‌اند نام برد. توجه به این نکته مهم است که در این خصوص شمارش افراد موافق و مخالف مطرح نیست (هرچند بدون شک اگر چنین کنیم، نتیجه مسلماً به نفع افراد موافق خواهد بود) بلکه منظور این است که کار انسان مغرور خودبینی که تمامی ایمانش را بر اساس تجربهٔ انفرادی خود استوار می‌سازد، هم گستاخانه است و هم غم‌انگیز. در برابر این‌روش ذهنی تنگ‌نظرانه، تاریخ و سنت تاریخی ارزشی بس والا می‌یابد، زیرا روشی برای سنجش و ارزیابی دامنه و عمق و رسایی تجربهٔ شخصی ما با معیار خرد و حساسیت بر هم انباشته شدهٔ نژاد بشر به‌دست ما می‌دهد. آن نوع دلایلی که در نتیجهٔ این‌گونه بررسی در تأیید واقعیت حقوق بشر حاصل می‌شود تنها دلایلی هستند که مورد نیاز و در خور توانایی آن حقوقند.

سرانجام، می‌توان گفت که شمارهٔ کسانی که به‌طور جدی و صادقانه موجودیت حقوق بشر را بدین‌سان انکار کنند، یحتمل بسیار اندک است. زیرا فرق بسیار است میان انکار هرگونه معنا و مصداقی برای کلمه حقوق و مخالفت با چیزهایی بخصوص که حق نامیده می‌شوند. محققاً میان نظرگاههای گوناگون یک دوره، و نظرگاههای هر دوره با دوره دیگر، اختلافهای بسیار هست. چنانکه دیدیم، بیشتر این اختلافها، اگر نگوییم همهٔ آنها، صرفاً جنبهٔ لفظی داشته است. ولی به هیچ دلیل معقولی نمی‌توان بر این نظر بود که مردم یا باید حقی را به‌طور روشن و دقیق درک کنند یا آنکه بکلی نادیده‌اش انگارند. در اینجا نیز قیاس با عمل بینایی می‌تواند سودمند باشد: علاوه بر بینایی غیرطبیعی که ما آن را کوررنگی می‌نامیم، برخی انحرافات کم و بیش شدید از بینایی کامل وجود دارد ـ از آن گونه است دوربینی و نزدیک‌بینی و جز آنها. گذشته از آن، قوهٔ بینایی را به‌وسیلهٔ تعلیم و تمرین می‌توان بهبود بخشید. این‌گونه تعلیم و تمرین نه تنها در امر بینایی بلکه در همهٔ انواع تجارب انسانی حائز اهمیت است، و هنگامی که تجارب یک متخصص ـ مثلا خبرهٔ شراب یا قهوه ـ را با تجارب فردی عادی در

در پایان مجبور به پذیرش حقوق بشر شده است، در حالی که تعالیم خود را از نفی کلی آن حقوق آغاز می‌کند. این نکته دربارهٔ تراسیماخوس نیز صادق است، یعنی، چنانکه سقراط خاطر نشان ساخته است، انکار حقوق بشر، وی را به تناقص‌گویی فاحشی رهنمون می‌گردد (نک: جلد اول خداوندان اندیشهٔ سیاسی، فصل مربوط به افلاطون). حقیقت این است که یکی از بزرگترین ضعفهای نظریهٔ طبیعت‌گرایی، مشکلی است که فرد طبیعت‌گرا اگر بخواهد به نظر خود همواره پایبند باشد و به نظر مغایر آن نغلتد، با آن روبه‌رو می‌گردد. علت آن است که طبیعت‌گرایی با دامنهٔ وسیع تجارب انسانی تضاد و مغایرت دارد و فرد طبیعت‌گرا نمی‌تواند بدون جدایی از فلسفهٔ طبیعت‌گرایی خود، توضیحی بسنده دربارهٔ آن تجارب داشته باشد.

همان زمینه مقایسه کنیم، اهمیت آن برایمان آشکار می‌گردد. حال دلیلی نیست که چنین اختلافاتی در زمینه‌ای دیگر وجود نداشته باشد. از کجا معلوم که کسی که از درک حقوق بشر ناتوان است علتش ابتلای او به نوعی نامنظم‌بینی[129] نباشد؟ پس ما باید منطقاً انتظار داشته باشیم که فرد پس از پیمودن مراحل رشد از جوانی به پیری ـ اعم از رشد فردی یا نژادی ـ حساسیتی پالایش یافته‌تر و دقیقتر به حقوق بشر احراز کند. کوتاه سخن آنکه، ممکن است دگرگونی، برخلاف آنچه ناقدان حقوق بشر به اصرار می‌گویند، نه به‌صورت جابه‌جایی بی‌معنا و عبث چیزی با چیز دیگر، بلکه به‌صورت بهبود و پیشرفت و تحول باشد.

نتیجهٔ نهایی و راستین این بحث در مورد موجودیت حقوق هرچه باشد (و محققاً نمی‌توانیم امیدوار باشیم که در اینجا به حل چنین مسئلهٔ جدی و مشکلی نایل آییم)، دست کم می‌توان گفت که ارزش و اهمیت نظریهٔ لاک به چگونگی رأی نهایی درباره این موضوع بازبسته است. اگر اصلاً حقی وجود نداشته باشد، رسالهٔ لاک را باید به‌عنوان چیزی پوچ و بی‌معنا به‌دور افکند. ولی اگر حقوقی وجود داشته باشد، لازم نیست که در این باره دردسر چندانی به خود دهیم که آیا لاک دربارهٔ فهرست حقهایی که برای افرد بشر قائل شده است، راه درست رفته یا دچار خطا شده است. نکتهٔ مهم و پرارج در نظریهٔ او، پی‌بردن او به این امر است که انسان موجودی اخلاقی است و، بنابراین، به عقیدهٔ او، دولت باید نهادی اخلاقی باشد. او این بینش را به‌صورتی نه چندان صریح در نظریهٔ مربوط به پیمان اجتماعی بیان می‌کند. افراد آزاد این پیمان را به منظور تشکیل اجتماع سیاسی برای برخورداری از امتیاز و آسایش متقابل، میان خود منعقد می‌کنند ـ معنای این نظریه، بیان این نکته است که فرد انسان و آسایش او غایت دولت است و این غایت نه تنها مطلوب است بلکه حتماً باید به تحقق پیوندد. فضیلت نظریه‌پردازان پیمان اجتماعی در همین نکته است ـ و این فضیلت بر عیب برخی از ایشان که شاید به‌خطا به انعقاد واقعی پیمانی میان اقوام بدوی باور داشته‌اند می‌چربد. زیرا نظریه‌پردازان پیمان اجتماعی با این بینش ـ هر اندازه هم که نادرست بیان شده باشد ـ توانسته‌اند اساس لازم را برای هر اجتماع سیاسی دموکراتیک به‌دست دهند.

129. astigmatism

## فصل ششم

# شارل لوئی دو سکوندا، بارون دو مونتسکیو
# (۱۶۸۹ ـ ۱۷۵۵)

---

### شرح حال

دربارهٔ زندگی مونتسکیو جز این یادآوری به‌سخن چندانی نیاز نیست که وی مردی پژوهنده و بلندتبار بود. برخلاف بیشتر متفکرانی که در این کتاب آثار و احوالشان را بررسی کرده‌ایم، وی وارث خانواده‌ای توانگر و اصیل و سرشناس بود، در قصر خانوادگی لا برد[1]، نزدیک بوردو[2] زاده شد و تا بیست‌وهفت سالگی به‌نام مسیو دو لا برد خوانده می‌شد، تا اینکه در آن سال عنوان، ثروت، و مقام یکی از عموهایش را به ارث برد که ریاست پارلمان (دادگاه)[3] بوردو را بر عهده داشت. مونتسکیو به‌علت تحصیلاتی که در علم حقوق داشت، قبل از به ارث بردن مقام عموی خود، در پارلمان به‌عنوان رایزن پذیرفته شده بود. وی ریاست آن‌جا را به مدت ده‌سال بر عهده داشت، و در خلال این مدت کتاب نامه‌های ایرانی[4] را نوشت. مضمون این کتاب از این قرار است که چند نفر ایرانی که از فرانسه دیدن می‌کنند، طی ارسال نامه‌هایی، وضع عجیب آداب و رسوم فرانسه را برای دوستان هموطن خود تشریح می‌کنند. چارچوب این کتاب به مونتسکیو فرصت کافی داد تا کلیسا و دولت و پادشاه و همهٔ مقامات و نهادهای مهم کشورش را آزادانه به باد انتقادی هجوآمیز بگیرد و با چشمان تیزبین خود به کاوش عیوب پنهان بپردازد. کتاب نامه‌های ایرانی موفقیت زیادی کسب کرد و با وجود آنکه در چاپهای نخستین آن ذکری از نام مؤلف نرفته بود، چندی بعد بر همگان آشکار شد که مونتسکیو نگارندهٔ آن بوده است.

بدین ترتیب، در برابر فرصتهایی که در پایتخت انتظار نگارندهٔ کامیاب را می‌کشید، زندگی در شهرستانی کوچک بتدریج جذابیت خود را از دست داد. بنابراین مونتسکیو

1. La Bréde 2. Bordeaux

۳. پارلمان در زمان نظام کهن (پیش از انقلاب کبیر) فرانسه نام هیئتهای دادرسی بود که ابتدا فقط صلاحیت قضایی داشتند، ولی رفته‌رفته اهمیت سیاسی و قانونگذاری یافتند.ـم.

4. *Persian Letters*

مقام خود را رها کرد و به‌سوی پاریس روانه شد. باوجود آنکه انتشار کتاب نامه‌های ایرانی آثاری نامطلوب در ذهن برخی از اعضای بسیار محافظه‌کار آکادمی گذاشته و بارآور مشکلاتی شده بود، وی توانست در انتخاب به عضویت آکادمی توفیق یابد. لیکن مدت زیادی در پاریس اقامت نکرد و در کشورهای اروپایی به سیر و سفر پرداخت و گویا همین سیاحت مقدار زیادی از مطالب کتاب روح‌القوانین[5] را برایش فراهم آورد. مونتسکیو از اتریش و مجارستان و ونیز و رم (که در آن‌جا مورد استقبال صمیمانهٔ پاپ قرار گرفت)، و سپس از سویس و راین و هلند و، سرانجام، انگلستان دیدن کرد و در کشور اخیر حدود دو سال اقامت گزید. گو اینکه از برخی خصوصیات انگلیسی‌ها خوشش نیامد، درجهٔ آزادی مردم انگلستان را بسیار ستود. در حقیقت، یکی از مهمترین قسمتهای کتاب روح‌القوانین او را می‌توان مدیحه‌ای دربارهٔ نظام سیاسی انگلستان دانست که وی نهادهای آزادی انگلستان را معلول آن می‌شمرد.

هنگامی که به فرانسه بازگشت، بندرت اوقات خود را در پاریس می‌گذراند و بیشتر در ییلاق لا برد به کار نوشتن می‌پرداخت. در سال ۱۷۳۴ کتاب تفکراتی دربارهٔ علل عظمت و انحطاط رومیان، و در سال ۱۷۴۸، بعد از چهارده سال کوشش بی‌وقفه، کتاب روح‌القوانین را منتشر ساخت. مونتسکیو تا زمانی که دچار ضعف بینایی شد، همچنان سرگرم تحقیق و تحریر بود تا، در فوریه سال ۱۷۵۵، کوته‌زمانی پس از شصت‌و ششمین سالروز تولدش، جهان را بدرود گفت.

این مختصری بود دربارهٔ زندگی بی‌ماجرای این پژوهندهٔ بلندتبار. و در این فصل قطعات برگزیدهٔ ما از اثر بزرگ او هر اندازه فراوان باشد، نمی‌تواند تصویری درست از کمال فضل و دانش او و، همچنین، پژوهشهای ارزنده‌ای که برای تصنیف کتاب روح‌القوانین انجام داده است به‌دست دهد. بی‌گمان می‌توان گفت که تفصیلات فراوانی که مونتسکیو در کتاب خود گردآورده است گاه طرح اصلی تحقیق او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، و آن تفصیلات گاه به صورت مکرر و زمانی متناقض و اغلب بی‌دقت بیان شده است و تحقیقات جدید، با نشان دادن اینکه موضوعات مورد بحث او بغرنجتر از آن بوده است که حتی وی خود نیز دریافته باشد، ارزش بسیاری از استنتاجهای او را مخدوش ساخته است. ولی به رغم همهٔ این عیبها، کتاب روح‌القوانین اگر خود نمونه‌ای از تحقیقات اصولی و درست نباشد، می‌تواند اثری ماندگار از آن به شمار آید. مونتسکیو

5. *The Spirit of the Laws*

این نکته را دریافت که تحقیقات سیاسی باید بر مبنایی تجربی استوار باشد و این نظر خود را با پیشرفت روشهای تحقیق و بررسی که بویژه با این موضوع مناسبت داشت منطبق ساخت و در پژوهشهای خود روش تحقیق الاهیات یا منطق یا ریاضیات را به عاریت نگرفت. بنابراین مونتسکیو بدان پایه که از لحاظ تأثیراتش بر پیشرفت روشهای تحقیق علوم سیاسی و اجتماعی اهمیت دارد، در ارائه نظریات سیاسی دارای قدر و منزلت نیست. به‌سخن دیگر، مونتسکیو را اصولا نمی‌توان فیلسوف سیاسی دانست. راست است که او با وضوح و قدرت کامل، آرمانهای آزاداندیشانه و بشردوستانهٔ قرن خود را بیان داشت و آوای برانگیزندهٔ او با آوای بیداری‌بخش لاک و روسو درهم آمیخت و، به اتفاق، پیش از پایان یافتن قرن به‌صورت خروشی سهمگین درآمد، و این نیز راست است که وی نفوذی قابل توجه بر سیر تکامل نظام مشروطه داشته است[۶] ولی واقعیت این است که خدمت اصلی او نه در زمینه ارائه نظریات سیاسی، بلکه در زمینهٔ روش تحقیق است.

مونتسکیو نه تنها متوجه این نکته شد که نهادهای انسانی و عرف و عادت و قوانین، فراوان از یکدیگر متفاوتند، بلکه دریافت که اختلاف آنها تا حدی زیاد به شرایط طبیعی و اقلیمی از قبیل آب و هوا و جنس خاک بستگی دارد. بدین ترتیب او به این نکته پی‌برد که تحقیق و تتبع درباره چنین روابط و بستگیهایی، هم روشنایی‌بخش ماهیت نهادهای اجتماعی خواهد بود و هم احتمال تغییر و بهبود آنها را نمایان خواهد ساخت. نهادهای انسانی، به‌طور حاضر و آماده، از منبعی الاهی به ما نرسیده است، بلکه آنها هم مانند هر موجود زنده‌ای، به‌طور طبیعی رشد کرده‌اند. یک نهاد چیزی نیست جز دسته‌ای خاص از روابط تعیین کننده که گروهی از افراد را به‌هم می‌پیوندد و بر اثر این پیوند به آنها منش ویژه‌ای می‌بخشند. از این‌رو [شخصیت] هر فرد انسانی، به وسیله نهادهای گوناگونی که او عضوی از آنهاست، شکل می‌گیرد. درست همان‌گونه که گیاهشناس تغییرات یک بوته گل سرخ یا یک درخت بلوط را در شرایط محیطی گوناگون پژوهش می‌کند، می‌توان هر فرد و گروهی را در سیر دگرگونیهایش مورد تحقیق قرار داد.

۶. اینکه آیا مونتسکیو نفوذ مستقیم بر بنیانگذاران امریکا در تدوین قانون اساسی آن کشور داشته است یا خیر، موضوعی است که هنوز مورد بحث است. ولی شکی نیست که اصل نظارت و موازنه (doctrine of checks and balances) در جوّ فکری زمان وجود داشته و اقدامات گوناگونی که به تدوین قانون اساسی امریکا انجامید با آرمان مونتسکیو همسو بوده است.

نتیجهٔ این پژوهشها بدان‌جا رسید که بعد از مونتسکیو دیگر نباید کسی در این اندیشه باشد که کار علوم سیاسی صرفاً مطالعهٔ «بهترین» نوع مجموعه‌های قوانین و نظام سیاسی [بی‌توجه به‌نهادهای یک کشور] است. مونتسکیو دریافت که سیاست جزء مکمل و اندامی[7] هیئت کلی روابط انسانی است. قانون رسمی و پارلمانی (که مونتسکیو آن را قانون موضوعه[8] می‌خواند) فقط شرح بسیار منظم و روشن و آگاهانهٔ آداب و رسوم اساسی و اصولی یک اجتماع است. بنابراین «علم» سیاست یا مطالعهٔ حکومتها، اگر مجرد از مطالعه ویژگیهای اجتماعی باشد، چیزی بی‌معنا خواهد بود. در حقیقت علم سیاست جز وجهی از تحقیقات بسیار فراختری، که شامل روانشناسی و فیزیولوژی و مردم‌شناسی و جغرافیا و خداشناسی و اقتصاد و تاریخ می‌شود، نیست - یعنی تحقیقی که برخی افراد، امروز آن را با عنوان «جامعه‌شناسی» مشخص می‌کنند و بی‌گمان مونتسکیو یکی از بزرگترین پایه‌گذاران آن است. اگر، همان‌گونه که پیشتر گفتیم، هابز پدر علم اجتماع باشد [با تأکید بر علم]، مونتسکیو هم پدر علم اجتماع [با تأکید بر اجتماع] است.

## فلسفه سیاسی

### مفهوم قانون

قانون، چنانکه مونتسکیو در عنوان کتابش آورده است، موضوع اصلی تحقیق اوست. شالودهٔ بنایی است که با وحدت‌بخشیدن به مجموعه‌ای ناهمگون از مقالات دربارهٔ موضوعاتی بسیار متنوع، کل اثر را قابل فهم می‌سازد؛ و آن موضوعات عبارتند از: تعلیم و تربیت، تاریخ پادشاهی فرانسه، اقتصاد، آب و هوا و جغرافیا، نظام فئودالی، عرف پارلمانی انگلستان، و چندین موضوع دیگر. [بحث در] مفهوم قانون، مهمترین، جالبترین، و پیچیده‌ترین قسمت کتاب است. بنابراین نخست باید به معنایی که مونتسکیو به این واژه داده است توجه کنیم. اگر در این مرحله موفق شویم، ماندهٔ کار ساده خواهد بود؛ در غیر این صورت، از درک مهمترین سهمی که مونتسکیو در پیشرفت

7. Organic    8. positive law

تفکر سیاسی داشته است عاجز خواهیم بود.

اجازه دهید کار خود را با نگرش بر موضوعی آغاز کنیم که ممکن است کاملا دور از موضوع اصلی بحث ما به نظر آید. هنگامی که به جهان پیرامون خود نظر افکنیم، دو موضوع ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد: یکی ترتیب و توالی و نظم یا، به اجمال، یکنواختی و یکسانی[۹]؛ و دیگر دگرگونی و سیلان و اختلاف و تنوع[۱۰]. از یک سو، نظمی وجود دارد که به‌موجب آن روز جانشین شب می‌شود، موسم گرما جایگزین موسم سرما می‌گردد، و هر زایشی، مرگی را به دنبال خود می‌آورد. همواره می‌توانیم بگوییم «زیر خورشید عالمتاب هیچ چیزی تازه نیست.» ولی، از سوی دیگر، می‌توان گفت که هیچ‌چیز از همان راهی که آمده است باز نخواهد گشت: جهان، مانند رنگهای آسمان و دریاها که پیوسته دگرگونی می‌پذیرد، تنوعی بی‌پایان دارد. [بنابراین] هم وحدت و یکسانی، و هم تنوع و دگرگونی، خصوصیات بی‌چون‌وچرای جهانی است که ما می‌شناسیم. اما انسان در تفکر خود دربارهٔ این جهان، همواره با تأکید بر یکی از این خصیصه‌ها (وحدت یا تنوع) و روی گرداندن از خصیصهٔ دیگر، تجربهٔ خویش را دچار خطا می‌سازد. حال اجازه دهید آن دسته‌ای را که بر یکسانی و وحدت جهان تأکید می‌ورزند «مطلق گرایان»[۱۱] بخوانیم و دستهٔ دیگر را که بر تنوع آن مصرند، «نسبی‌گرایان»[۱۲] نام دهیم. نزاع بین مطلق‌گرایان و نسبی‌گرایان در بسیاری از جنبه‌های مختلف زندگی نمایان است، ولی منازعهٔ آنان در هیچ زمینه‌ای قطعی‌تر و مسلم‌تر از زمینهٔ مناسبات اخلاقی و سیاسی و اجتماعی نیست. نسبی‌گرایان از تنوع قوانین و آداب و رسوم و احکام اخلاقی و انواع حکومتها که جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان در اقصی نقاط جهان یافته‌اند، و وابستگی نمایان این گونه‌های مختلف به شرایط متغییر طبیعی و اجتماعی در نقاط مختلف جهان، متأثرند. و از آنجا که فرد نسبی‌گرا نمی‌تواند اصل مشترکی[۱۳] را بیابد که مورد قبول همه باشد، وجود چنین اصلی را انکار می‌کند. از سوی دیگر، مطلق‌گرایان زیر تأثیر وحدت و یکسانی امورند. و البته از آنجا که مطلق‌گرا نمی‌تواند وجود چنین تنوع بالفعلی را انکار کند، مجبور می‌شود که بر وجود احکام اخلاقی و نوع حکومتی که «راستین»[۱۴] یا «آرمانی»[۱۵] می‌خواند تأکید ورزد، و این‌گونه احکام اخلاقی و نوع

9. uniformity 10. diversity 11. absolutists 12. relativists
13. comman principle 14. real 15. ideal

حکومت را دارای ارزش مطلق و بهترین نوع برای مردم سراسر جهان ادعا کند. مثلا افلاطون دریافته بود که آتنی‌ها و اسپارتی‌ها و ایرانی‌ها دارای آداب و رسوم مختلف و حکومتهای گوناگون هستند، و هر کدام آداب و رسوم و حکومت خود را بهترین نوع می‌دانند. ولی بر این عقیده بود که یک «نوع آسمانی» وجود دارد که به‌طور مطلق بهترین نوع است، و همه این انواع مختلف زمینی، شکل تحریف شده‌ای از آن است و با معیار همان نوع می‌توان آنها را ارزیابی کرد.[۱۶]

طبیعی است که بر سر راه هر یک از این دو موضع افراطی دشواریهایی وجود دارد. مسئلهٔ اصلی برای فرد نسبی‌گرا همانا ناتوانی اوست از مقایسهٔ احکام اخلاقی یا انواع حکومتهای مختلف با یکدیگر. برای مثال، محال است بتوان دو اندازه‌گیری طولی را با هم مقایسه کرد، مگر آنکه مناظره‌کنندگان بتوانند بر سر یک واحد سنجش که برای اندازه‌گیری معتبر باشد توافق کنند. ممکن است طول اتاقی به مقیاس واحد سنجش من ده پا باشد و مطابق واحد سنجش شما یازده پا گردد. مسلماً ما نمی‌توانیم اختلاف خود را در این زمینه رفع کنیم، جز آنکه هر دو، واحد سنجش دیگری را (مثلا واحدی که در بخش استاندارد ادارهٔ بازرگانی موجود است) به‌عنوان وسیلهٔ سنجش نهایی و قطعی بپذیریم. یونانی‌ها و ایرانی‌ها هر یک راه و رسم زندگی خود را خوب می‌دانند. آنها با هم اختلاف دارند، ولی راه و رسم کدامشان بهتر است؟ در این مورد نسبی‌گرا نمی‌تواند چیزی بگوید، زیرا بنابه‌نظر او هیچ معیاری وجود ندارد که بتوان به‌وسیلهٔ آن احکام اخلاقی گروههای مختلف را با هم مقایسه کرد. بنابراین، به‌زعم نسبی‌گرا، در مورد اخلاقیات و سیاسیات نمی‌توان بیش از امور مربوط به سلیقهٔ اشخاص به بحث و مناظره پرداخت. ولی، با تأسف برای نسبی‌گرا، دربارهٔ این امور بیش از امور دیگر بحث و گفت‌وگو وجود دارد. هیچ کس، حتی خود فرد نسبی‌گرا، براستی عقیده ندارد که مباحثه دربارهٔ محاسن نسبی مثلاً «آیات هشتگانهٔ انجیل»[۱۷] و نبرد من[۱۸] [اثر هیتلر] امری بیهوده و مقایسهٔ آنها کاری ناشدنی است.

البته مطلق‌گرا در مورد چنین داوریها و ارزیابیهای قیاسی با مشکلی روبه‌رو نیست، زیرا او می‌پذیرد و در واقع اصرار می‌ورزد که قانون یا قاعده‌ای مطلق وجود دارد که حقیقتاً بهترین [معیار مقایسه و ارزیابی چیزها] است. ولی مطلق‌گرا چگونه

۱۶. اشاره‌ای است به نظریهٔ مثل افلاطون.ـم.

17. Beatitudes 18. *Mein Kampf*

می‌تواند بفهمد که این قانون مطلق کدام است؟ مطلق‌گرایان مختلف [در عقاید خود] با هم اختلاف فاحش دارند، و اگر به تاریخ گذشتگان نظر افکنیم، خواهیم دید که مطلق‌گرایان، اغلب بسادگی، قانون جاری در محیط اجتماعی خود را به عنوان قانون غایی [و مطلق] برای همه مردم جهان، قبول کرده‌اند.

اگر بنا باشد که ما این دو نظر افراطی را با یکدیگر سازش دهیم (که در حقیقت، چنانکه دیدیم، هیچ کدام پذیرفتنی نیست) می‌توانیم سازشی را که قبلا در زمینهٔ پدیده‌های طبیعی، سنجیده و پذیرفته شده است، یک لحظه به‌دیده گیریم. در اینجا نیز، به همان اندازه قلمرو افکار و عادات انسان، تنوع فراوانی در سطح، یعنی دنیای بی‌نهایت متنوع بینایی و شنوایی و بساوایی که پیوسته در دگرگونی است، وجود دارد. ولی ما معتقدیم که در زیر این سطح، دنیای دیگری از قانون یعنی «قوانین طبیعت» وجود دارد و مقصود ما از این قوانین، مناسبات منظم و ضروری است که در حقیقت اشیاء طبیعی با یکدیگر دارند. بنابراین رابطه‌ای که ـ از سمت راست ـ میان چراغ و آرنج و قطعه کاغذی که رویش به نوشتن مشغولم برقرار است هر روز با روز دیگر و حتی هر لحظه با لحظه دیگر متفاوت است؛ و بدین ترتیب رابطه‌ای عرضی[19]، بی‌نظم، و بی‌ترتیب به نظر می‌آید. ولی، به عقیده ما، این رابطه‌ای ضروری[20] است، زیرا وقوع آن وابسته به عواملی است که قبل از آن واقع شده‌اند از قبیل ساعت روز، قدرت لامپ چراغ برحسب واحد شمع، ضعف چشمان من، و سفیدی کاغذی که رویش می‌نویسم. و نیز اگر همچنان که می‌نویسم باگوشهٔ آرنجم چراغ را برگردانم، این رابطه جدید چراغ نسبت به آرنج من ممکن است رابطه‌ای «عرضی» به‌نظر آید، در صورتی که آن هم معلول جبری علل و شرایط دیگری از جمله وزن چراغ، مرکز ثقل آن، نیروی آرنج من، و جز اینهاست. به همین ترتیب ممکن است سقوط یک سیب بر زمین باغ و حرکت زمین به دور خورشید، در نگرش نخست رخدادهایی کاملا مختلف و نامربوط به نظر آیند. در حالی که هر دو رخداد در حقیقت تجلیات قانون واحدی است که قانون جاذبه نام دارد. وقتی که عوامل مرکب مختلف در شرایط گوناگون در نظر گرفته شوند، می‌توان گفت که هم رابطهٔ سیب نسبت به زمین که بر آن فرود می‌آید و هم رابطهٔ زمین نسبت به خورشید که بر گردش می‌چرخد با قانون جاذبهٔ عمومی

19. accidental relation 20. necessary relation

قابل تبیین است.[۲۱] بدین ترتیب می‌توان در زمینه پدیده‌های طبیعی، به‌رغم تغییر و تنوع، وحدت واقعی و نظم واقعی یافت.[۲۲]

حال که ما عقیده داریم رابطه‌ای میان تنوع و یکنواختی در زمینه حرکت اجسام بیجان وجود دارد، آیا چنین رابطه‌ای نمی‌تواند در زمینهٔ رفتار اخلاقی و سیاسی آدمیان وجود داشته باشد؟ و چرا نگوییم که بعضی الگوهای اساسی ـ یعنی برخی روابط اصلی ـ در رفتار افراد بشر هست که هر چند در ظاهر رفتار آدمیان آشکار نمی‌شود، به عقاید و آداب و رسوم آنان، که بظاهر متنوع و آشفته است، نظمی می‌بخشد. اگر این امر صادق باشد، الگوهای مختلف رفتار آدمی، قراردادها، آداب و رسوم، انواع قوانین اخلاق، و اشکال گوناگون حکومتها را که در زمانها و مکانهای مختلف جهان وجود داشته‌اند می‌توان به اعتبار محیط‌ها، آب و هواها، و اوضاع طبیعی دیگر که اجتماعات گوناگون بشری در آن زیسته‌اند تبیین و توجیه کرد.

این دقیقاً همان نکته‌ای است که مونتسکیو بیان کرده است و، در حقیقت، فرض اصلی کتاب اوست. او در این تحقیق برنامهٔ سنگین دوگانه‌ای را در پیش می‌گیرد که: اولاً تعیین کند وحدتهای زیربنایی و اصلی کدامند و ثانیاً عوامل تنوع واقعی و مشهود چه چیزهایی هستند، و ثالثاً می‌خواهد نشان دهد که چگونه این اختلافها در واقع امر ایجاد می‌شوند، به‌طوری که برای سیاستمداران و قانونگذاران ممکن شود که آنها را در راه تشکیل هر حکومتی که در نوع خود حتی‌الامکان نمونه‌ای کامل و آرمانی باشد، به زیر تسلط خویش درآورد.[۲۳]

قوانین، به‌وسیعترین مفهوم ممکن خود، عبارت از روابطی ضروریند که از طبیعت موجودات ناشی می‌شوند. در این معنی، همهٔ موجودات قوانین خاص خود را دارند: الوهیت و دنیای مادیات و موجودات فوق بشر و

۲۱. به‌موجب قانون جاذبهٔ عمومی، اجسام به‌نسبت مستقیم جرمشان و نسبت معکوس مجذور فاصله‌شان یکدیگر را جذب می‌کنند.

۲۲. مونتسکیو خود در این باره چنین می‌گوید: «اینها [یعنی قوانین طبیعت] روابطی ثابت و تغییرناپذیرند. اجرام که دارای حرکت نسبی‌اند، حرکتشان بر حسب رابطه میان کمیت جرم و سرعت آن به‌وجود می‌آید، کم و زیاد می‌شود، و از بین می‌رود. [بنابراین] هر تنوعی یکنواختی است و هر تغییری ثبات است.» روح‌القوانین، کتاب اول، فصل اول.

23. *Spirit of the Laws*, I, 1, and preface.

> جانوران و انسان هرکدام قوانینی دارند که از طبیعت آنها برمی‌خیزد . . .
> من پیش از همه به بررسی افراد بشر پرداخته‌ام. و عقیده‌ام بر این است که، به‌رغم تنوعی نامحدود در قوانین و روشها، رفتار و سلوک آدمی را نمی‌توان فقط مولود هوا و هوس و تلون طبع دانست.
> من اصول نخستین را تعیین کرده‌ام، و دریافته‌ام که موارد خاص طبیعتاً، پیرو آن اصولند؛ و تواریخ ملل نیز نتیجهٔ آن اصول است؛ و هر قانون خاصی به قانون خاص دیگری مربوط است یا وابسته به یک قانون عمومی‌تر از خود است.
> هر ملتی بر اساس این اصول می‌تواند خود را توجیه کند. طبیعی است که از این مطلب چنین استنباط می‌شود که فقط کسانی می‌توانند تغییر و اصلاحی در حکومت ایجاد کنند که از بخت خوش با نبوغی زاده می‌شوند که قادر به تأثیر در نظام سیاسی کشورند . . .

به سخن دیگر، به زعم مونتسکیو، هر رابطه‌ای که میان دو چیز وجود داشته باشد یک «قانون» است. اگر تشریح این اصطلاحات بدین صورت عجیب می‌نماید، باید در نظر داشته باشیم که مونتسکیو کلمات «رابطه» و «قانون» را مترادف می‌داند، زیرا می‌پندارد که همهٔ اجزاء پدید آورندهٔ جهان از یک نظام و قانون پیروی می‌کنند. وانگهی، این نظم و ترتیب به هیچ‌وجه عَرَضی و دلخواه نیست؛ بلکه کاملاً تابع سیری منطقی است. بدین معنی که نوع این نظم را می‌توان مثلاً به نظم سلسله اعداد تشبیه کرد که ذهن منطقی آدمی[۲۴] قادر به درک آنهاست.

آدمیان، مانند دیگر موجودات طبیعت، با یکدیگر روابطی الزامی و منظم دارند. ولی قانون رفتار بشر بسیار پیچیده‌تر از قانون سایر موجودات است، زیرا آدمیان موجوداتی باشعور و بااراده‌اند. بدان معنی که بشر (۱) همیشه، آن‌گونه که مثلاً گیاهان از الگویی معین برای رفتار گیاهی پیروی می‌کنند، بدون دخالت اراده‌اش از الگوی تعیین شده‌ای برای رفتار آدمی پیروی نمی‌کند. به سخن دیگر، آدمیان، برخلاف سایر موجودات طبیعت، «آزاد» هستند که الگوهای رفتار بشر را تغییر دهند یا بکلی طرد کنند، در حالی که جانوران و موجودات بیجان طبیعت از الگوهایی پیروی می‌کنند

24. rational human mind

که ثابت و جبری است. از این‌رو (۲) ماهیت انسانی مستلزم وجود الگوهای دیگری است. آدمیان به تقیّد و محدودیت دیگری نیازمندند و از آنجا که موجوداتی باشعورند، خودشان می‌توانند تقیّد و محدودیت را برای رفتارشان به‌وجود آورند. در یک کلام، رفتار آدمیان بر اثر وجود قانونی به مفهوم دیگر ولی مشابه با قوانین فوق پیچیده می‌شود. آدمیان نیز تابع «قانون» هستند، ولی نه به مفهوم الگوهای رفتاری ثابت، بلکه به مفهوم قواعد و اصولی که از سوی شخص یا انجمنی وضع شده یا بر اثر عرف و عادت استقرار یافته است؛ پیروی از این قوانین الزامی است و قصور در پیروی و رعایت آنها موجب مکافات و مجازات خواهد شد. به کوتاه سخن، دین و اخلاق و سیاست میان مخلوقات دنیا تنها در انسان پدیدار می‌شود. و علت وجودی آنها این است که چون تنها بشر از نعمت هوش و اراده برخوردار است، بایسته است که [در برابر برخورداری از آن نعمت] چیزهایی از قبیل دین و اخلاق و سیاست، آزادیش را تحدید کند.[۲۵]

> دنیای موجودات باشعور به هیچ‌وجه نمی‌تواند به خوبی دنیای مادی اداره شود. زیرا هر چند دنیای موجودات باشعور نیز قوانین خاص خود را دارد که به لحاظ طبیعتشان دگرگونی ناپذیرند، آن‌گونه که جهان مادی تابع قوانین خویش است، از قوانین خود پیروی نمی‌کند. علت آن است که موجودات باشعور از طرفی به مقتضای طبیعت خود محدودند و، در نتیجه، مستعد خطا هستند و، از طرفی دیگر، طبیعتشان ایجاب می‌کند که موجوداتی آزاد باشند. از این‌رو همواره رفتارشان مطابق با قوانین طبیعتشان نیست. حتی اغلب قوانین موضوعهٔ خود را هم زیر پا می‌گذارند.
>
> و معلوم نیست که آیا جانوران به‌وسیله قوانین عمومی حرکت اداره می‌شوند یا حرکت و جنبشی خاص خود دارند.[۲۶] ولی به هر حال . . . به واسطهٔ جذبه لذت است که هر فردی زندگی خود را پاس می‌دارد و

25. *Ibid.*, I, 1.

۲۶. هابز، البته، معتقد بود که جانوران «حرکت خاصی» ندارند ـ یعنی رفتار [یا حرکت] آنها اساساً از رفتار یک موجود بیجان، مثلاً سقوط یک سنگ، متفاوت نیست. مونتسکیو این مسئله را بی‌جواب می‌گذارد، اما به‌یقین متوجه است که رفتار جانوران ـ و از آن بالاتر کردار آدمی ـ بسیار آزادانه‌تر از رفتار «گیاهان» یا سنگهاست (و بی‌گمان حقیقت همین است با وجود آنکه هابز آن‌را انکار می‌کند.)

نیز به انگیزهٔ همان جذبه، بقای نوع تضمین می‌شود. حیوانات تنها پیرو قوانین طبیعتند، زیرا پایبند زندگی خود هستند و نیز به علت نداشتن دانش و آگاهی، از قوانین موضوعه محرومند. لیکن حتی آنها نیز در همه حال از قوانین طبیعتشان پیروی نمی‌کنند. ولی گیاهان که نه شعوری دارند و نه احساسی، بهتر از سایر موجودات تابع قوانین طبیعتشان هستند . . .

انسان، به عنوان موجودی مادی، مانند سایر موجودات، تابع قوانین تغییرناپذیر است. و به عنوان موجودی باشعور، پیوسته از قوانین الاهی تجاوز می‌کند و قوانین موضوعه خود را هم تغییر می‌دهد ....... و هر چند انسان موجودی متناهی است و نیز مانند موجودات باشعور دیگر مستعد جهل و خطاست ....... و به عنوان موجودی حساس تابع شهوات سرکش بیشمار است ......

با این حال آزاد است که راه خود را برگزیند. چنین موجودی ممکن است هر لحظه آفریدگار خود را فراموش کند. بنابراین خداوند به‌وسیلهٔ قوانین دینی، وظیفهٔ او را در برابر آفریدگارش به او یادآور می‌شود. چنین موجودی ممکن است هر لحظه خودش را هم فراموش کند، ولی فلسفه به‌وسیله قوانین اخلاق، او را متوجه خود می‌سازد. و از آنجا که برای زندگی در جامعه آفریده شده است، ممکن است همنوعان خود را از یاد ببرد؛ بنابراین قانونگذاران به وسیله قوانین سیاسی و مدنی او را از وظیفه‌اش آگاه می‌کنند.

بدین ترتیب انسان در امور مربوط به‌خود، علاوه بر قانون طبیعی، دارای قانونی است که ساختهٔ خود اوست و مونتسکیو آن را قانون موضوعه می‌خواند. و همان گونه که درختهای بلوط که در نقاط مختلف جهان می‌رویند با هم اختلاف دارند، طبیعتاً قوانین موضوعهٔ بشری هم، در میان مردمانی که در نواحی گوناگون زندگی می‌کنند از هم متفاوتند. بنابراین مونتسکیو با فیلسوف مطلق‌گرایی همچون افلاطون که فکر می‌کرد یک‌نوع حکومت و یک کتاب قانون برای همهٔ افراد بشر، در همهٔ زمانها و مکانها، می‌تواند مناسب باشد اختلاف دارد. وی هیچ‌گاه با قبول این نظر افراطی، مرتکب خطایی بزرگ نشده است. مونتسکیو معتقد است که اختلافات موجود در طبایع و

استعدادهای انسانی که موجد انواع مختلف قوانین و آداب و رسوم گوناگون شده است، امری مهم و اساسی است. و از سوی دیگر، نظریهٔ متضاد این عقیده را هم، که به همان اندازه نادرست است، قبول نکرده که فقط به بیان و درج اختلافات [طبایع و استعدادهای بشر] بپردازد. نظرگاه او کاملا با اعتقاد به یک معیار مطلق سازگار است. در حقیقت مونتسکیو به‌طور پیوسته بر اختلاف میان قانون موجود و قانونی که باید وجود داشته باشد تأکید می‌ورزد. این بدان معنی است که او به امکان مقایسه در این باره معتقد است. درست است که برخی از قواعد به‌وسیله یک مرجع، مقرر یا مرسوم شده یا قسمتی از راه و رسم زندگی مردم گردیده، و بدین‌وسیله اعتبار قانونی یافته است، ولی اینها موجب نمی‌شود که قانونی بر حق باشد. مونتسکیو در قطعه‌ای که در زیر از او نقل می‌کنیم از اختلاف میان قانونی که بالفعل[۲۷] حکومت می‌کند و قانونی که بالحق[۲۸] و بر طبق موازین عدالت باید وجود داشته باشد شرحی روشن به‌دست داده است:[۲۹]

> موجودات منفرد باشعور می‌توانند از قوانینی برخوردار باشند که خودشان وضع کرده‌اند، ولی تابع قوانین دیگری هم هستند که ساختهٔ آنها نیست. پیش از موجودات باشعور، موجودات دیگری وجود داشته‌اند. از این‌رو میان آنها روابطی وجود داشته و مآلاً آن روابط ایجاب می‌کرده که قوانینی هم موجود باشد. می‌توان گفت قبل از آنکه قوانین [به‌وسیله بشر] ساخته شود، تا حد امکان روابط افراد بر اساس عدالت بوده است. پس اگر بگوییم که کارهای عادلانه و ظالمانه جز آن نیست که قوانین موضوعه امر یا نهی می‌کنند، همان اندازه نادرست و بی‌معنی است که بگوییم رسم یک دایره موجب می‌شود که شعاعهای آن دایره با هم مساوی شوند [یعنی بگوییم قبل از رسم یک دایره شعاعهای آن با هم مساوی نیستند.[۳۰]]

27. *de facto* 28. *de jure* 29. *Ibid.*, I.1.

۳۰. البته این نظر متعلق به هابز است. مثالی که مونتسکیو در مورد شعاعهای دایره می‌زند دلیلی قاطع بر ضد هابز است. هابز نه فقط به ارزش نسبی، بلکه به ارزش مطلق ریاضیات معتقد بوده، ولی خود او در مورد پیشفرضهای اصلی فلسفه‌اش کاری با آنها نداشت.

بنابراین باید پذیرفت که روابط مبتنی بر عدالت پیش از پیدایش قوانین موضوعه‌ای که آنها را اعلام می‌کند، وجود داشته است: مثلا اگر اجتماعات بشر وجود داشته، حق آن بوده است که مردم تابع قوانین آن اجتماعات باشند؛ و اگر موجودات باشعوری از موجودات باشعور دیگر بهره‌ای برده بودند، می‌بایست حق‌شناس و سپاسگزار بوده باشند؛ و اگر موجود باشعوری، موجود باشعور دیگری را آفریده بود موجود مخلوق می‌بایست در حالت وابستگی اصلی خود باقی می‌ماند؛ و چنانچه یک موجود باشعور به موجود باشعور دیگر زیانی رسانده بود می‌بایست کیفر آن را ببیند، و به همین ترتیب تا آخر.

## غایت حکومت: آزادی

هرچند مونتسکیو قانون طبیعی را با وضوح کامل تعریف نمی‌کند، چنین برمی‌آید که وی قانون طبیعی را تنها به روابطی اطلاق می‌کند که میان افراد خارج از اجتماعات سیاسی وجود دارد. این‌روابط را می‌توانیم از آنچه دربارهٔ طبیعت بشر، یعنی طبیعت مادی و روحیش، می‌دانیم استنباط کنیم. مثلاً بنا بر آنچه دربارهٔ تن آدمی می‌دانیم، می‌توانیم دریابیم که بشر در هر وضعی که باشد احتیاج به غذا دارد. از این‌رو می‌توان گفت که فراهم آوردن خوراک برای فرونشاندن گرسنگی، خود یک «قانون طبیعت» است. بدیهی است که از این لحاظ هیچ‌گونه تفاوتی میان [قانون] بالفعل و [قانون] بالحق وجود ندارد، و نیز از این بابت، انسان و حیوان وگیاه اختلافی با هم ندارند. ولی، چنانکه در بالا گذشت، در قوانین موضوعه اختلافهایی بروز می‌کند. از این‌رو مونتسکیو نمی‌تواند بگوید که قوانین موضوعه کلاً روابطی‌اند که از طبیعت انسان، به‌عنوان حیوانی اجتماعی، ناشی می‌شوند. [زیرا] قوانین موضوعه را باید به دو دستهٔ خوب و بد تقسیم کرد. قوانینی را بد می‌نامند که مشتق از اصول بد باشند یا به‌طور صحیح از اصول خوب و «راستین» ناشی نشده باشند. در این قسمت از استدلال مونتسکیو یک جای خالی وجود دارد، زیرا او در مورد اینکه اصول راستین کدامند چیزی نمی‌گوید. ولی از قراین برمی‌آید که منظورش از اصول راستین همان قوانین طبیعت است که قبلاً بدان اشاره شد. اگر این مطلب درست باشد، نکتهٔ مبهم دیگری هم روشن می‌گردد. یعنی

در آن صورت می‌توان گفت که قوانین موضوعهٔ خوب (یعنی قوانین موضوعه‌ای که علاوه بر بالفعل بودن، بالحق هم باشند) قوانینی هستند که با قوانین طبیعت هماهنگی داشته، مکمل و نیز وسیله اجرای آنها باشند. بنابراین هرچند که قوانین طبیعت (یعنی اصول راستین) در همه جا یکسان است، قوانین موضوعه در میان مردمان مختلف، بسیار از هم متفاوتند، زیرا لازم است که همان قوانین یکسان طبیعت، بنابر مقتضیات و شرایط ملتها، نژادها، و استعدادهای مختلف بشری، به طرق گوناگون به مرحلهٔ اجرا درآیند.

از نظر مونتسکیو «صلح نخستین قانون طبیعت است.»[۳۱] از این‌رو چنین نتیجه می‌گیریم که مهمترین اصل حکومت، امنیت است. و می‌گوید: «همهٔ دولتها دارای یک غایت عمومی هستند، و آن همانا ابقای هستیشان است.»[۳۲] ولی این غایت را نباید همچون صیانت حیات صرفاً به‌طور منفی تصور کرد.[۳۳] لفظ دیگر و بهتری که می‌تواند منظور مونتسکیو را بیان کند «آزادی» است. درست همان‌گونه که آدمی به‌حکم فطرت و طبیعت خود از زور بیزار است، عشق به آزادی هم ذاتی وجود اوست.[۳۴]

مونتسکیو بکرّات لفظ آزادی را تعریف می‌کند، و در هر یک از تعریفهای خود جنبه‌ای از مفهوم کلی را که از این کلمه در ذهن دارد باز می‌گوید:[۳۵]

> هیچ کلمه‌ای مانند آزادی تا این حد معانی مختلف را در برنگرفته است، و هیچ لفظی به قدر آزادی عواطف گوناگون را در قلب آدمی زنده نکرده است. برخی آزادی را وسیله‌ای پنداشته‌اند که به مدد آن هرگاه بخواهند بتوانند کسی را که به اقتدار جابرانه رسانده‌اند، از اریکهٔ قدرت به زیر آورند؛ بعضی دیگر آزادی را قدرتی می‌دانند که با آن می‌توانند کسی را که اطاعت از او واجب است به ارادهٔ خود انتخاب کنند؛ عده‌ای دیگر آزادی را در آن دانسته‌اند که حق داشته باشند سلاح برگیرند تا بتوانند به دیگران زور بگویند و شدت عمل به خرج دهند. برای پاره‌ای دیگر هم

31. *Ibid.*, I, 2. 32. *Ibid.*, XI, 5.

۳۳. مونتسکیو دربارهٔ استبداد می‌گوید که هدف حکومت استبدادی هم «آرامش» است. ولی این آرامش را نباید صلح دانست. بلکه باید آن را همچون خاموشی و سکوت شهرهایی انگاشت که در آستانهٔ سقوط قرار دارند.

34. *Iibd.*, V. 14. 35. *Ibid.*, xI, 2 - 4; xI, 6; xIx, 27.

مفهوم آزادی، داشتن این امتیاز است که حکومت در دست یکی از افراد ملتشان باشد یا با قوانین مخصوص خودشان اداره شوند. مردمی هم دیری آزادی را در این می‌پنداشتند که بتوانند ریش دراز داشته باشند.[۳۶] بعضی‌ها آزادی را مختص به یک نوع حکومت دانسته‌اند؛ مثلاً آنان که مشرب جمهوریخواهی داشته‌اند، آن را به حکومت جمهوری اختصاص داده‌اند؛ و آنان که به دولت سلطنتی دلبسته بوده‌اند، آزادی را ویژهٔ آن دولت دانسته‌اند. به‌طور کلی، مردم آزادی را مختص نوع حکومتی پنداشته‌اند که بیشتر با تمایلات و آداب و سنتشان مطابقت داشته است. از آنجا که در حکومتهای جمهوری علل مصائب و بدبختیها به‌طور ثابت و روشن در معرض دید مردم نیست و چنین به‌نظر می‌رسد که بیشتر قوانین حکومت می‌کنند تا مجریان، مردم چنین می‌اندیشند که در حکومتهای جمهوری بیش از حکومتهای سلطنتی آزادی وجود دارد. و بالاخره چون در حکومتهای دموکراسی چنین به نظر می‌رسد که زمام امور در دست مردم قرار دارد و آنچه ایشان بخواهند به مورد اجرا درمی‌آید، آن را آزادترین حکومت پنداشته‌اند و قدرت ملی را به‌خطا با آزادی افراد یکی دانسته‌اند.

درست است که در حکومتهای دموکراسی مردم ظاهراً هر آنچه بخواهند می‌توانند عملی سازند؛ ولی آزادی سیاسی آن نیست که هر کس اختیار بی‌حصر داشته باشد و بتواند هر آنچه میل کند انجام دهد. در حکومتها، یعنی در جوامعی که به‌وسیلهٔ قوانین اداره می‌شوند، آزادی، قدرتی است که مردم به‌وسیله آن بتوانند آنچه باید بخواهند، بخواهند و انجام دهند، و آنچه نباید بخواهند، مجبور به خواستن و انجام دادنش نباشند.

همواره باید این نکته را در نظر داشته باشیم که آزادی با استقلال متفاوت است. آزادی عبارت از حق انجام آن چیزی است که قانون روا داشته است و اگر کسی بتواند آنچه را قانون منع کرده است انجام دهد، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت، زیرا دیگر همنوعانش نیز می‌توانند مانند

۳۶. گفتهٔ مونتسکیو اشاره به این مطلب است: «مردم روسیه نمی‌توانستند ریش داشته باشند، زیرا پطر کبیر دستور داده بود که ریشهایشان را بتراشند.»

او به قانون تجاوز کنند . . .
آزادی سیاسی فرد آرامش خاطری است که از اعتقادش به ایمنی خود [در اجتماع] ناشی می‌شود. برای دست یافتن به این آزادی لازم است که تشکیلات حکومت به نحوی باشد که هیچ‌کس در اجتماع از دیگری هراسی نداشته باشد . . .
از آنجا که برخورداری از آزادی و حتی حفظ و حراست آن در این است که افراد در بیان افکار خود مختار باشند و احساسات خود را آزادانه بیان کنند، اتباع یک دولت آزاد می‌توانند هر آنچه را قانون صراحتاً منع نکرده است بگویند و بنویسند.[۳۷]

۳۷. مونتسکیو در یکی از قسمتهای جالب کتابش می‌گوید که یکی از بهترین راههای ایجاد امنیت خاطر، تدوین قوانین عادلانه و ثابت برای دادرسی کیفری است. «دانستنیهایی . . . که دربارهٔ مطمئن‌ترین قوانینی که باید در دادرسیهای جنایی مراعات گردد به‌دست آمده است، برای بشر فوق‌العاده مهم و جالب است. آزادی را فقط می‌توان بر شالودهٔ این دانستنیها استوار کرد. در کشوری که از این بابت بهترین قانون قابل تصور را داشته باشد، می‌توان گفت اگر کسی به موجب آن قانون محکوم به مرگ شده و قرار باشد که روز بعد اعدام شود، آزادیش بیش از یک پاشای ترکیه است.» (روح‌القوانین، کتاب دوازدهم، ۲.) مونتسکیو در مورد قوانین مهم جزایی می‌گوید: «آن قانونی که کسی را به شهادت یک تن به مرگ محکوم کند، قاتل آزادی است. عقل حکم می‌کند که لااقل دو تن شهادت بدهند. زیرا اگر یک تن بر جرم شخصی شهادت دهد و متهم انکار کند، از این لحاظ هر دو با هم برابرند، و لازم است که فرد دیگری در میان باشد که این برابری را برهم زند.» در جای دیگر می‌گوید: «شرط عقل آن است که در محاکمات مربوط به جادوگری و ارتداد بسیار محتاط باشیم، [زیرا] محکوم کردن اشخاص به این گونه جرمها ممکن است به آزادی گزندهای بسیار برساند، و اگر قانونگذار نتواند حدود آنها را تعیین کند، موجب بروز بیدادگریهای فراوان در اجتماع خواهد شد.» این امر در مورد محاکمات مربوط به خیانت [به ساحت حکمران] نیز مصداق دارد. «هیچ چیز ظالمانه‌تر از آن نیست که مردم را به جرم بیانات بی‌ملاحظه‌شان به خیانت محکوم کنیم. [زیرا] گفته‌های مردم را می‌توان به انواع مختلف تعبیر و تفسیر کرد؛ و نیز اختلافی عظیم میان بی‌احتیاطی و بدخواهی وجود دارد، و در مورد آزادی بیان اغلب بسختی می‌توان [در ظاهر امر] اختلاف میان بی‌احتیاطی و بدخواهی را معلوم کرد و قانون در صورتی می‌تواند کسی را به جرم بیان مطلبی به کیفرهای سنگین محکوم کند که کیفیت بیانات مجرم کاملاً معین شده باشد. کلمات به‌خودی خود جرمی را به‌وجود نمی‌آورند، بلکه جرم در مقصودی است که به وسیلهٔ کلمات ادا می‌شود . . . بنابراین اگر شخصی به میدان عمومی رود و مردم را برای شورش تحریک کند، مرتکب خیانتی بزرگ به مقام سلطنت شده است، زیرا گفتار او با عمل توأم است و خود او در آن شرکت دارد. [بنابراین] جرم مربوط به خود کلمات نیست، بلکه در عملی است که آن کلمات ←

به اختصار می‌توان گفت که آزادی مفهومی نقطهٔ مقابل استبداد است. استبداد عبارت است از فرمانروایی خودسرانه، بی‌نظم، و بی‌قانون ارادهٔ یک فرد. بنابراین، زندگی کسی که تابع حکومت فردی مستبد باشد، بی‌ترتیب، نامعین، ناامن و، بدتر از همه، مصیبت‌بار خواهد بود. ولی آزادی راستین هم آن نیست که من هر آنچه میل کنم بتوانم انجام دهم. زیرا در آن صورت من خود مستبدی خودسر خواهم بود. بنابراین باید گفت که سرچشمهٔ آزادی در امنیت و نظم و حکومت عقلایی قانون است.

اکنون می‌توان منظور کلی مونتسکیو را در کتاب روح‌القوانین، با در نظر گرفتن آرمان او از آزادی، بازگفت. منظور او جز آن نیست که بر اساس پیشینهٔ تاریخ و شواهد تجربی دیگر، اندرزهایی مؤثر و عملی برای دست یافتن به آزادی به انسان بدهد. مونتسکیو بروشنی دریافته بود که ملتهای گوناگون می‌توانند فقط از راههای کاملاً مختلف به آزادی (البته آزادی بدان معنی که مورد نظر خودش بود) دست یابند و نیز جوامع مختلف بشری قادر به داشتن درجات مختلفی از آزادیند و 'بنابراین، اگر بکوشیم با همهٔ جوامع بشری به‌طور یکسان روبه‌رو شویم، کوشش ما [برای رسیدن به آزادی] به نومیدی و شکست خواهد انجامید. در حقیقت [برای مونتسکیو] مسئلهٔ اصلی آن است که به سیاستمداران همهٔ نقاط جهان برای حصول «هدف قانونگذاری» یاری کند، و هدف قانونگذاری، بنابه گفته سولون، جز آن نیست که به مردم «بهترین قوانین را که می‌توانند داشته باشند»[۳۸] ارزانی دارد.

## طرح کار

مونتسکیو کار خود را با چند تعریف آغاز می‌کند. «پیکرهٔ سیاسی»[۳۹] عبارت است از «نیروی متحد افراد بسیار.» حکمران، شخص یا اشخاصی هستند که این نیرو و قدرت را اعمال می‌کنند. ولی قدرت حکمران که سرچشمهٔ آن در اتحاد افراد مختلفی

→
برای ارتکاب آن به کارگرفته می‌شوند . . . اگر کلمات، خود بتوانند موجد جرمهای سنگین شوند، همه‌چیز زیر و زبر خواهد شد. . . خاصیت نوشته آن است که از گفته دوام بیشتری دارد، اما اگر مطلبی به قصد خیانت به ساحت حکمران نوشته نشود، به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را جرم دانست.» روح‌القوانین، کتاب دوازدهم، ۳، ۵، ۱۲، ۱۳.

38. *Ibid*,. XIX, 21. 39. body politic

است که تشکیل دهندهٔ پیکرهٔ سیاسیند، به نوبهٔ خود، منوط به پیوند راستین اراده‌های همهٔ این افراد است. اکنون به قلب موضوع می‌رسیم. چگونه می‌توان چنین پیوندی را در اراده‌های افراد به‌وجود آورد؟ در درجه اول پیداست که باید نظام سیاسی و قانون اساسی وجود داشته باشد که موجب سامان بخشیدن به روابط مردم شود و مآلاً پایهٔ اصلی را برای تعاون و خیرخواهی میان آنان استوار سازد. در درجه دوم، باید به تعیین نوع دقیق نظام سیاسی و قانون اساسی پرداخت که باید هماهنگ با روحیات و عرف و عادت مردم یک اجتماع، و نیز با استعدادها و طبایع کسانی که آن قوانین باید درباره‌شان اعمال گردد، مطابقت داشته باشد. کوتاه سخن آنکه، هیچ نوع نظام سیاسی را نمی‌توان [برای همهٔ مردم جهان] مطلقاً بهترین نوع دانست. در هر سرزمین بهترین نظام سیاسی آن است که «به بهترین وجه با طبایع و تمایلات مردمی که آن نظام از برایشان برقرار می‌شود مطابقت و مناسبت داشته باشد.» در حقیقت وقتی لازم است که تا این حد قوانین با طبیعت و مشرب مردم آن مطابقت و هماهنگی داشته باشد، بندرت ممکن است قوانین مناسب حال یک جامعه برای جوامع دیگر هم مناسب باشد.

مونتسکیو، برخلاف اغلب پیشینیان خود، این موضوع را درک کرده است که قانون ـ به معنی حقیقی و کامل آن ـ یک مجموعهٔ ساخته و پرداخته نیست که از آسمان برای ملتی نازل شده باشد. بلکه آن را باید مجموعه روابط متعدد و مرکبی دانست که به‌وجود می‌آیند، رشد می‌کنند، دگرگونی می‌پذیرند، و به برکت آنها افراد یک اجتماع در کنار هم قرار می‌گیرند. قانون، به‌طور کلی، چیزی است که به یک اجتماع ماهیتی خاص و یگانه می‌بخشد و سبب می‌شود که این اجتماع از اجتماعات دیگر ممتاز گردد. البته این درست است که مونتسکیو میان قانون، به معنی محدود کلمه، و رسوم و شیوه‌های زندگی مردم فرق می‌نهد و می‌گوید: «قوانین نهادهای مخصوص و دقیق قانونگذار است، و رسوم و عرف نهادهای یک ملت در وجه عام.»[۴۰] یا در جای دیگر می‌گوید: «قوانین وضع می‌گردند و رسوم الهام می‌شوند.»[۴۱] و این تمیزی فنی و سودمند میان آداب و رسوم قوانین است: برای مثال، محدودیت سرعت یا ممنوعیت راهزنی قانون است، در حالی که به کلیسا رفتن در روز یکشنبه و سیاه پوشیدن به هنگام

۴۰. مونتسکیو میان عرف و رسوم هم تفاوت می‌گذارد، ولی این تفاوت در اینجا اهمیتی ندارد.
41. *Ibid.*, XIX, 12.

سوگواری رسم ملی است ( یا برای برخی ملتها رسم ملی نیست). ولی این تفکیک تحت‌الشعاع این واقعیت قرار می‌گیرد که قانون و عرف هر دو وابسته و تبیین کنندهٔ شیوه‌ها و اصول زندگی اجتماعی یک ملت معین است. در این معنای موسع، قانون و عرف بر هم منطبق می‌شوند یا آن گونه که مونتسکیو خود می‌گوید: «عرفهای ثابت و مستقر شباهتی بسیار زیاد به قوانین دارند.» قانون (به معنای اعلان اوامر و احکام حکمران)، و عرف اجتماع، هر دو، الگوهای رفتاری یکسانی هستند که روابط افراد را تنظیم می‌کنند؛ و نیز از این نظر که هر دو مبین طبع و خوی مردم یک جامعه‌اند و از آن ناشی می‌شوند، همانند یکدیگرند و، سرانجام، از این لحاظ هم که غایت وجودی آنها (هر چند به گونه‌های مختلف) ایجاد «پیوند اراده‌ها»[۴۲]ی افراد یک اجتماع است، به یکدیگر می‌مانند.

بنابراین مونتسکیو متوجه می‌شود که تحقیق درباره اینکه چه نوع قانونی برای ملتی معین بهترین است، باید از پژوهش دربارهٔ انواع گوناگون قوانین اساسی بسیار فراتر رود. در این مورد مطالعهٔ نهادهای آموزشی و اجتماعی و اقتصادی و دینی یک جامعه برای بررسی هماهنگی آنها با قوانین اساسی و منش اصلی مردم آن اجتماع به همان اندازه ضروری و مهم است. قانونگذاری که بخواهد در کارش موفق باشد باید این نکته را ملحوظ دارد که قوانین موضوعهٔ او با «روح کلی ملت» همخوانی داشته باشد. عوامل گوناگونی که روح کلی ملت را به‌وجود می‌آورند عبارتند از: «آب و هوا و دین و قوانین[۴۳] و اصول حکومت[۴۴] و پیشینه‌های اخلاق و عرف.»[۴۵]

بدین‌سان کتاب روح‌القوانین با تحلیلی از انواع مختلف قوانین اساسی آغاز می‌شود، تا نشان دهد که جوهر (یااصل) هر کدام چیست. مثلا اصل حکومت جمهوری «فضیلت» است و اصل حکومت سلطنتی «افتخار». ظاهراً مراد مونتسکیو این است که اگر فلان کشور دارای حکومت جمهوری موفق است، باید انگیزهٔ اصلی اتباع آن دولت در کارهایشان فضیلت باشد؛ ولی اگر آرزومند افتخار باشند، برای آنان حکومت سلطنتی نوع مناسبتری است. قانونگذار از این راه می‌تواند معلوم دارد که چه

42. conjunction of wills

۴۳. البته مونتسکیو در اینجا به قوانینی اشاره می‌کند که قبل از آغاز کار قانونگذار در کشور وجود داشته است.

۴۴. احتمالاً مقصود از اصول حکومت در اینجا به‌معنای نظریات سیاسی رایج است.

45. *Ibid.*, XIX, 4.

نوع حکومتی برای مردم مورد نظرش «سازگارترین نوع»[۴۶] است. بعد از این مرحله باید بدین نکته توجه کند که نهادهای غیرسیاسی آن کشور بانوع حکومتی که تعیین کرده است تطبیق یابند. مثلا نوع تعلیم و تربیتی که مناسب حکومت جمهوری است با اصل حکومت سلطنتی مغایر است. زیرا تعلیم و تربیت حکومت جمهوری می‌کوشد فضیلت را بپرورد، در حالی که حکومت سلطنتی ایجاب می‌کند که اتباع راههای کسب افتخار را بیاموزند. این موضوع موجب می‌شود که مونتسکیو به مطالعهٔ دقیق این امر بپردازد که «با در نظر گرفتن اصول حکومت، چه نوع تعلیم و تربیتی باید وجود داشته باشد.»[۴۷] و سپس می‌پردازد به بحث دربارهٔ رابطهٔ انواع مختلف حکومتها که دارای قوانین مدنی و جزایی گوناگونند؛[۴۸] قوانین ازدواج و مالکیت و ارث؛ قوانین مالیاتها[۴۹] و تجارت و مبادلات[۵۰]؛ جمعیت کشورها[۵۱]؛ نهادهای مختلف اجتماعی از قبیل روابط میان زن و مرد[۵۲]؛ اولیاء و فرزندان؛ خادم و مخدوم؛ و سرانجام، دین.[۵۳]

به عقیدهٔ مونتسکیو در همهٔ این زمینه‌ها باید به موضوع اقلیم و آب و هوا که یکی از مؤثرترین عوامل تعیین کننده طبایع و استعدادهای مردم است، توجه داشت. «اگر در آب و هواهای مختلف مشرب و تمایل ذهنی و احساسات قلبی، سخت از هم متفاوت باشند، قوانین نیز باید با تنوع آن مشربها و احساسات مناسبت و تطابق داشته باشند.» نوع حکومت و نهادهایی که برای مردم اروپای شمالی مناسب است، قطعاً برای سیاهپوستان افریقای مرکزی زیان‌آور و بی‌ثمر خواهد بود. طرح کلی بحث مونتسکیو در این زمینه به‌خودی خود چیزی ساده است: اگر ما به‌دنبال برخی هدفهای مشترک ـ همچون صلح و ثبات اجتماعی و کامروایی و سعادتمندی ـ باشیم، با توجه به شرایط مختلف زیست افراد بشر، راههای رسیدن به این هدفها کدام است؟ نهادهای یک کشور[۵۴]

> باید با آب و هوا . . . کیفیت خاک، وضعیت [جغرافیایی]، وسعت سرزمین، اشتغالات اصلی بومیان از قبیل کشاورزی، شکارورزی، یا گله‌داری، مناسبت داشته باشد. همچنین باید با میزان آزادی که قوانین اساسی برای مردم قائل است و نیز با دین و گرایشها و همچنین منابع

46. *Ibid.*, I. 3. 47. *Ibid.*, IV. 48. *Ibid.*, VI. 49. *Ibid.*, XXII. 50. *Ibid.*, XX - XXII. 51. *Ibid.*, XXIII. 52. *Ibid.*, VII; XXVI, 13 -14. 53. *Ibid.*, XVI. 54. *Ibid.*, I. 3.

ثروت و تجارت و آداب و رسوم و عرف و جمعیت کشور نامربوط نباشد . . . بنابراین نهادهای هر جامعه‌ای باید با در نظر گرفتن جهات فوق مورد توجه قرار گیرند. و این کاری است که من در این کتاب همت بر آن گماشته‌ام.

## انواع دولتها

بررسی جزئیات کم و بیش بی‌پایانی که مونتسکیو در این راه باید دنبال کند، کاری محال (و نیز بیهوده) است. بسیاری از گزارشهای او عاری از دقت و در برخی موارد نادرست است؛ و برجستگی مهم کارش در نتایجی نیست که به‌دست آورده است، بلکه در روش تجربی و شناخت ربط قانون با محیط اجتماع است. ولی، به هر روی، بررسی دقیق و مفصل پاره‌ای از نکات نمونه‌وار تحقیقات او شاید برای ما سودمند باشد. می‌توانیم کار خود را با تحلیل مونتسکیو از انواع حکومت آغاز کنیم. مونتسکیو علاوه‌بر قبول آن دو نوع حکومتی که ذکرش گذشت[55]، نوع سومی را نیز بر می‌شمارد که استبداد است. البته این دسته‌بندی چندان رضایتبخش نیست. حکومت اشرافی [در تقسیمات وی از حکومتها] یک نمونه فرعی مبهم است، و نیز به‌اجبار اذعان می‌کند که در طبقه‌بندی او استبداد جایی ندارد؛ زیرا (از آنجا که این نوع زمامداری اساساً بدون قانون صورت می‌گیرد) اصلا نباید آن را حکومت دانست. سرانجام، با وجود آنکه مونتسکیو خود این نکته را آشکارا نمی‌گوید، از سیاق کلامش چنین برمی‌آید که انواع اصلی حکومتها را بر دو دسته تقسیم می‌کند: اعتدالی و غیراعتدالی. حکومتهای غیراعتدالی میل به استبداد دارند (و بنابراین حکومتهای راستین نیستند) زیرا وقتی حکمران خود را جانشین قانون سازد و با احکام خودسرانه‌اش حکومت کند، خواه قدرت حکمرانی در دست یک فرد باشد و خواه یک دارو دسته، استبداد برقرار خواهد شد.

حال می‌پردازیم به تعریف مونتسکیو از سه نوع حکومت اصلی که برشمرده است.[۵۶]

۵۵. حکومت سلطنتی و حکومت جمهوری.

56. *Ibid.*, II, 1.

حکومت جمهوری، حکومتی است که در آن مجموعهٔ مردم یا بخشی از آنان قدرت فائق را در اختیار داشته باشند؛ حکومت سلطنتی، حکومتی است که در آن فقط یک تن با قوانین ثابت و معین فرمانروایی کند؛ و حکومت استبدادی حکومتی است که در آن یک تن بنا به اراده و میل خود بدون وجود قوانین و ضابطه‌های مشخص و ثابت، حاکمیت خود را بر مردم اعمال کند.

این است آنچه من سرشت هر حکومت می‌نامم. حال باید قوانینی را که مستقیماً از سرشت حکومت ناشی می‌شوند، و از این‌رو قوانین بنیادیند، بررسی کنیم.

## (الف) جمهوری[۵۷]

در حکومت جمهوری هنگامی که مجموعهٔ مردم قدرت حاکم را در اختیار داشته باشند، آن حکومت دموکراسی خوانده می‌شود. و وقتی قدرت حاکم متعلق به گروهی از مردم باشد، آن را حکومت اشرافی می‌نامند.

در حکومت دموکراسی، مردم به لحاظی فرمانروا و به لحاظی دیگر فرمانبردارند. در این نوع حکومت، جز از راه آراء ملت، هیچ حاکمیتی نمی‌تواند اعمال شود و آراء مردم نماینده ارادهٔ ایشان است و ارادهٔ مردم [که حاکمیت را در اختیار دارند] به‌معنای خود ملت است. بنابراین در این گونه حکومت، قوانینی که به مردم حق رأی می‌دهند قوانین اصلیند، و همان‌قدر که در حکومت سلطنتی مهم است که بدانیم سلطان کیست و به چه طریق فرمانروایی خواهد کرد، در حکومت جمهوری دموکراسی هم تعیین نظام انتخاباتی و رأی‌گیری اهمیت دارد، بدین‌قرار که بدانیم که حق رأی چگونه، به‌وسیلهٔ چه کسانی، به چه کسانی، و در مورد چه چیزهایی باید داده شود . . .

مردم که قدرت حاکم را در اختیار دارند، باید هر کاری را که بخوبی

57. *Ibid.*, II, 2-3.

قادر به انجام دادنش هستند انجام دهند و هر آنچه را بـه نحـو احسن نمی‌توانند انجام دهند، به کارگزاران خود واگذاراند. بنابراین در صورتی می‌توان افرادی را کارگزاران ملت دانست که ملت اختیار انتخاب و انتصاب آنان را داشته باشد. پس یکی از اصول اساسی چنین حکومتی این است که مردم بتوانند کارگزاران خود را که همان زمامداران باشند انتخاب کنند . . .

و بر همین قیاس، قانون اعطای حق رأی یکی دیگر از قوانین اصلی حکومت جمهوری است. انتخاب با قرعه ناشی از طبیعت حکومت دموکراسی، و انتخاب با رأی ناشی از طبیعت حکومت اشرافی است . . .

در حکومت اشرافی، قدرت حاکم در اختیار معدودی از افراد کشور است. این افراد، هم قوهٔ قانونگذاری و هم اجرایی را در دست دارند، و بقیه مردم در برابر آنان همان حالتی را دارند که رعایا در برابر پادشاه در حکومت سلطنتی . . .

وقتی که شمارهٔ اشراف زیاد باشد، باید مجلس سنا وجود داشته باشد تا دربارهٔ اموری که آنان قادر به تصمیمگیری درباره‌شان نیستند اخذ تصمیم کند. در این صورت می‌توان گفت که، به‌لحاظی [قدرت] اشرافیت در سنا و [قدرت] دموکراسی در دست اعیان قرار دارد و مردم چیزی به شمار نمی‌آیند.

اگر در حکومت اشرافی مردم بتوانند به طریقی خود را از این مهلکه رهایی بخشند، سعادتی بزرگ خواهد بود . . . بهترین حکومت اشرافی آن است که در آن شمارهٔ کسانی که سهمی از قدرت حاکم ندارند به‌قدری اندک و ناچیز باشد که طبقات حاکم علاقه‌ای به زورگویی به آنان نداشته باشند . . . بنابراین، خانواده‌های اشراف باید تا سرحد امکان همپایهٔ عامهٔ مردم باشند. هر اندازه که اشرافیت به‌سوی دموکراسی پیش رود، کمال بیشتری خواهد یافت، و هر قدر که به سمت حکومت سلطنتی میل کند، به همان نسبت از کمالش کاسته خواهد شد. ولی نارساترین نوع حکومت اشرافی آن است که در آن طبقهٔ فرمانبردار در برابر فرمانروایان در حالت بندگی به سر برند، مانند حکومت اشرافی لهستان که در آن روستاییان بنده‌های زرخرید اشرافند.

## (ب) حکومتهای سلطنتی[۵۸]

قوای واسط و زیردست و وابسته، طبیعت حکومت سلطنتی را تشکیل می‌دهند، یعنی حکومتی که در آن یک تن بر پایهٔ قوانین اساسی حکومت کند . . . این قوانین اساسی مستلزم مراجعی واسط است تا قدرت حاکم از طریق آنها جریان یابد: زیرا اگر در کشوری ارادهٔ آنی و بلهوسانهٔ یک تن حکومت کند، هیچ چیز ثابت نخواهد بود و مآلاً قانون اساسی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. طبیعی‌ترین قدرت واسط قدرت طبقهٔ اشراف است. این قوه به لحاظی اساسی‌ترین رکن حکومت مشروطهٔ سلطنتی است، و شعار اصلی آن چنین است: اگر شاه نباشد، اشراف نخواهند بود، و اگر اشراف نباشند، شاه وجود نخواهد داشت؛ ولی چه بسا شهریار مستبد وجود داشته باشد.

برخی کسان در کشورهای اروپایی کوشیده‌اند تا قدرت و سلطه اشراف را از میان ببرند و متوجه نیستند که با این کار همان عمل پارلمان انگلستان را تکرار خواهند کرد. چنانچه در حکومت مشروطه سلطنتی، حقوق و امتیازات اعیان و روحانیان و نجبای شهری نقض شود، در زمان کوتاهی آن حکومت یا به یک حکومت توده‌ای یا به یک حکومت استبدادی مبدل خواهد شد . . . به همان اندازه که قدرت روحانیان در حکومت جمهوری زیان‌آور است در حکومت سلطنتی، بویژه در نوع استبدادی آن، سودمند و مناسب است. بعد از آنکه در اسپانیا و پرتغال قوانین برانداخته شد، اگر قدرت روحانیان که تنها سد موجود در برابر تجاوز و تاراج قدرت استبداد بود وجود نداشت چه حالتی در آن کشور پدید می‌آمد؟ هر سدی هنگامی که سدهای دیگری وجود نداشته باشد سودمند است: زیرا از آنجا که حکومت استبدادی سهمگین‌ترین گزندها را به طبیعت انسانی می‌رساند، هر چیز بدی که بتواند آن را محدود کند، برای مردم سودمند خواهد بود . . .

در حکومت مشروطهٔ سلطنتی، تنها قوای واسط کافی نیست. نگاهبانی از قوانین نیز در این نوع حکومت ضروری است. برای این

58. *Ibid.*, II, 4.

کار باید کسانی همچون قضات دیوان عالی کشور وجود داشته باشند تا ضمن اینکه قوانین جدید را اعلام می‌کنند، در احیای قوانین کهن نیز بکوشند. نادانی فطری اشراف، بی‌اعتنایی و خوارنگری آنان در حق حکومت مدنی، ایجاب می‌کند که گروهی قدرت احیا و اجرای قوانین را در اختیار داشته باشد، در غیر این صورت، قوانین در زیر خاکستر ایام مدفون خواهد شد. شورای سلطنتی، نگاهبانی شایسته برای قوانین نیست. [زیرا] طبیعی است که این شورا حامی ارادهٔ آنی سلطان خواهد بود و قوانین اساسی را حفاظت نخواهد کرد. وانگهی، شورای سلطنتی پیوسته در حال دگرگونی است. و این شورا نه پایدار است و نه می‌تواند اعضای متعدد داشته باشد. و به قدرکافی هم از اعتماد مردم برخوردار نیست. بنابراین چنین شوراهایی نمی‌توانند پادشاهان را در مواقع حساس و بحرانی به راه راست آورند یا آنان را وادار به اطاعت از قوانین کنند.

## (ج) حکومتهای استبدادی[59]

طبیعت حکومت و قدرت استبداد[60] چنین ایجاب می‌کند که چون یک تن قدرت حاکم را در دست دارد، مجری این قدرت هم یک تن باشد. مردی که همواره حواس پنجگانه‌اش به او می‌گوید که خود او همه چیز است و رعایایش در حکم هیچند، طبیعتاً تن‌پرور و شهوت‌پرست و نادان خواهد بود. در نتیجه از ادارهٔ امور مملکت غافل خواهد شد. و اگر ادارهٔ آن امور را به دست افراد متعدد بسپارد، همواره میانشان کشمکش درخواهد گرفت؛ چه، این افراد می‌کوشند که با لطایف‌الحیل خود را نزدیکترین بندهٔ سلطان کنند؛ و شاه ناگزیر می‌شود که خود ادارهٔ آن امور را در کف گیرد. بنابراین برای چنین حکمرانی طبیعی‌تر آن است که زمام امور را در دست یک وزیر بگذارد و قدرت خود را بدو تفویض کند. در چنین حکومتی تأسیس مقام وزارت، خود از قوانین اساسی است . . .

59. *Ibid.*, II, 5.    60. despotic power

## اصول حکومتهای سه‌گانه

تا اینجا مونتسکیو فقط طرح کلی نظام سیاسی و قوانین اساسی هر یک از انواع سه‌گانه حکومتها را برای ما شرح داده است. او پیش از آنکه وارد جزئیات هر کدام از آنها شود قدری تأمل می‌کند تا ببیند «اصل»[۶۱] هر یک از این حکومتها چیست. منظور وی از اصل حکومت آن انگیزه‌ای است که شهروندان دولتهای مختلف را به تطابق خویش با قوانین وامی‌دارد. استقرار قوانین اساسی برای یک ملت بسیار خوب است ولی، همان‌گونه که مونتسکیو توجه دارد، اگر مردم راغب به اجرای آن قوانین نشوند، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت. کدام ملاحظات و چه انگیزه‌ها و تمایلات و فرازطلبی‌هایی موجب می‌گردد که شهروندان حکومتهای دموکراسی و سلطنتی و جز آن، اعمال خود را تحت تأثیر و مطابق با روح قوانین اساسی کشورشان انجام دهند؟[۶۲]

> بعد از بررسی قوانین مربوط به طبیعت هر حکومتی، باید تحقیق کنیم که چه قوانینی به اصل آن حکومت مربوط است. میان طبیعت یک حکومت و اصل آن اختلاف هست، بدین قرار که طبیعت حکومت استخوان‌بندی آن را تشکیل می‌دهد و اصل حکومت اموری است که آن را به عمل وامی‌دارد. یکی ساخت مخصوص حکومت است و دیگری عواطف و انفعالات انسانی است که آن را به حرکت می‌آورد.

### (الف) اصل دموکراسی[۶۳]

> برای حفظ بقای حکومت مشروطهٔ سلطنتی یا استبدادی، به درستکاری زیادی نیاز نیست. نیروی قوانین در یکی و قدرت شهریار [مستبد] در دیگری برای ادارهٔ امور و ابقای دستگاه حکومت کافی است. ولی هر دولت ملی به چیز دیگری نیز احتیاج دارد که فضیلت است.
> گواه گفتهٔ من تاریخ است و طبیعت امور نیز با گفته‌ام مطابقت دارد. چون فضیلت از میان برود، فرازطلبی اذهان کسانی را که مستعد آنند

61. principle 62. *Ibid.*, III, 1. 63. *Ibid.*, III, 3.

فرا می‌گیرد و حرص و آز دلهای مردم را پر می‌کند. هدف خواستهایشان دگرگون می‌شود . . . اگر در گذشته هنگام تبعیت از قانون آزاد بودند، حالا می‌خواهند بر خلاف قانون عمل کنند و باز هم آزاد باشند. هر شهروندی همچون برده‌ای است که از چنگال اربابش گریخته باشد؛ آنچه را مردم قبلاً قاعده و قانون[۶۴] می‌نامیدند، اکنون قیدوبند[۶۵] خواهند دانست . . .

منظور منتسکیو از «فضیلت» عبارت است از صداقت سیاسی[۶۶] و میهن‌پرستی[۶۷] و تساوی‌طلبی[۶۸]. این صفات نقطهٔ مقابل آزمندی و تجمل پرستی و فرازطلبی هستند.[۶۹]

فضیلت در حکومت جمهوری، امری بسیار ساده است و آن همانا عشق به جمهوری است، یک احساس بی‌واسطه و خودانگیخته است که با تأمل و دانش به‌دست نمی‌آید. احساسی است که فروترین و والاترین افراد در یک دولت از آن برخوردارند . . .
عشق به جمهوری همان عشق به . . . برابری و، از این‌رو، عشق به امساک و صرفه‌جویی[۷۰] است[۷۱]. از آنجا که در یک حکومت جمهوری دموکراتیک همهٔ مردم باید به‌طور یکسان از خوشبختی و امتیازات اجتماعی برخوردار باشند، پس همه باید به‌طور یکسان طعم لذایذ را بچشند و به‌طور مساوی امیدهایی در زندگیشان داشته باشند و این جز از راه قناعت و صرفه‌جویی همگانی تحقق‌پذیر نیست. عشق به برابری سبب می‌شود که آرمانهای شخص به انجام دادن خدمات بزرگتری برای کشور و هموطنانش، و احساس خوشبختی ناشی از آن، منحصر گردد. بدیهی است که همه نمی‌توانند خدمات مساوی انجام دهند، ولی همه باید با اشتیاق برابر از برای خدمت به میهن کمر همت بندند.

64. rule of action 65. restraint 66. political probity 67. patriotism
68. love of equality 69. *Ibid.*, V, 2-3. 70. frugality
۷۱. درکتاب روح‌القوانین بخشی مفصل به بحث در این باره اختصاص دارد که چگونه می‌توان انگیزه مساوات طلبی و حب امساک و صرفه‌جویی را در اتباع یک جمهوری ایجاد کرد. (کتاب پنجم، ۴ـ ۷).

## (ب) اصل حکومت سلطنتی[۷۲]

همان‌گونه که درکارامدترین ماشینها با حداقل انرژی و پیچ و مهره و فنر و غیره، حداکثر بازده را به‌دست می‌آورند، درکشورهای سلطنتی هم با حداقل فضیلت، حداکثر نتایج حاصل می‌گردد. در این نوع حکومتها، هستی دولت بر پایهٔ فضایل قهرمانانه‌ای از قبیل میهن‌پرستی و عشق به افتخارات راستین، خودفراموشی[۷۳]، و فدا کردن گرامی‌ترین علایق [در راه وطن ]استوار است. و ما ملل باستان را به پاس دارا بودن آن فضایل قهرمانی که تنها از راه روایتها و افسانه‌های کهن از وجودشان آگاه شده‌ایم می‌ستاییم . . .

اگر حکومت سلطنتی فاقد یک محرک باشد محرکهای دیگر جای آن را می‌گیرد. افتخار که یکی از تمایلات شدید هر شخص و مقام است، می‌تواند جای فضیلت سیاسی[۷۴]را بگیرد و همه‌جا قائم‌مقام آن باشد. افتخار می‌تواند موجد بزرگترین خدمات گردد و اگر نیروی قانون با آن توأم شود می‌تواند مانند فضیلت ما را به‌سوی غایت حکومت رهنمون شود . . .

بنابراین حکومت سلطنتی سرآمدی و مراتب اجتماعی و بلندتباری را ارج می‌نهد . . . فرازطلبی هرچند برای حکومت جمهوری زیان‌آور است، در حکومت سلطنتی نتایجی مفید به‌بار می‌آورد؛ زیرا انگیزه‌ای است که به‌حکومت تحرکی می‌بخشد و چون می‌توان همیشه آن را مهار کرد، برای دولت خطرناک نخواهد بود.

این نوع حکومت درست مانند منظومهٔ خورشیدی است. در هر دو، قوه‌ای هست که همواره اجرام را از مرکز دور می‌کند و در هر دو نیز قوهٔ دیگری به‌نام جاذبه وجود دارد که آن اجرام را به‌سوی مرکز جذب می‌کند. افتخار، همهٔ اندامهای پیکرهٔ سیاسی را به حرکت وامی‌دارد و نیز آنها را به‌هم می‌پیوندد. و هر شخصی ضمن آنکه به‌گمان خود

72. *Ibid.*, III, 5-7.

۷۳. self-denial (= انکار نفس). - م.

74. Political virtue

به‌دنبال منافع خویش است، به‌سود اجتماع قدم برمی‌دارد.

## (ج) اصل حکومت استبدادی[۷۵]

همان‌گونه که فضیلت در حکومت جمهوری و افتخار در حکومت سلطنتی لازم است، در حکومت استبدادی ترس مورد نیاز است. زیرا در چنین حکومتی فضیلت به‌کار نمی‌آید و افتخار فوق‌العاده خطرناک است . . . در حکومت استبدادی اشخاصی که بتوانند ارج و منزلتی به‌دست آورند ممکن است آشوب برانگیزند، بنابراین، ترس باید شهامت و جسارت مردم را از بین ببرد و کوچکترین حس فرازطلبی را در وجودشان بکشد.
حکومت معتدل[۷۶]، هرگاه که بخواهد، می‌تواند با حداقل خطر از شدت عمل خود بکاهد. چنین حکومتی می‌تواند به‌وسیله قوانین و قدرت درونیش روی پای خود بایستد. ولی شهریار مستبد، اگر حتی برای یک لحظه یوغ خود را بردارد، چنانچه فوراً نتواند کسانی را که مقامات نخستین را به ایشان سپرده است از میان بردارد، حکومت وی سرنگون خواهد شد . . .

گو اینکه همهٔ این نکته‌ها شاید بسیار ساده است، مونتسکیو سخنی نغز را در اینجا بیان می‌کند. البته وی مدعی آن نیست که از انگیزه‌هایی که بواقع در میان شهروندان یک جمهوری یا اتباع یک حکومت سلطنتی وجود دارد شرح کاملی به دست می‌دهد. بلکه از محتوای کلام وی چنین برمی‌آید که این حکومتها به شرطی کامیاب خواهند شد که این انگیزه‌ها در میان افراد مردم وجود داشته باشد. و نیز به‌هیچ‌وجه دعوی آن را ندارد که این انگیزه‌ها فقط و فقط در دولتهایی که ذکر کرده است وجود دارد.[۷۷] و صرفاً می‌گوید که حس افتخار و علاقه به شهرت و عنوان و پیشرفت، همان نقشی را در حکومت سلطنتی ایفا می‌کند که حس وظیفهٔ اجتماعی در حکومت جمهوری.

75. *Ibid.*, III, 9. 76. moderate government

۷۷. مونتسکیو با تأکید می‌گوید که کسانی که در یک حکومت سلطنتی به‌سر می‌برند، مشکل است که دارای فضیلت سیاسی باشند. روح‌القوانین، کتاب سوم، ۶.

اگر بدانیم که برای کامیابی هر حکومت، مردم آن باید دارای چه انگیزه‌ها ( یا بهتر بگوییم چه خصایص و ماهیتی) باشند، دو نتیجه به‌دست می‌آید.(۱) بی‌درنگ برخی از انواع حکومتها برای برخی از ملتها نامطلوب و غیرعملی، و برای بعضی دیگر مطلوب و عملی به‌نظر خواهند رسید.(۲) نگرش براین نکته در خور اهمیت است که نهادهای مختلف یک کشور ـ و بالاتر از همه نظام تربیتی آن ـ باید در جهتی در کار باشند که در مردم منش مطلوب حکومت آن را بپرورد و آرمانهای مناسب را در ذهن آنان پدید آورد.

## تربیت

از میان نهادهای گوناگون اجتماعی که منش آدمی را شکل می‌دهند، می‌توانیم تربیت را به‌عنوان موضوع نمونه بحث انتخاب کنیم.[۷۸]

> قوانین تربیت، نخستین قوانینی است که برای ما به میراث می‌ماند؛ و چون آن قوانین ما را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد، بنابراین شیوه‌ای که هر خانواده در تربیت فرزندانش برمی‌گزیند باید مطابق با طرح تعلیم و تربیت خانوادهٔ بسیار بزرگ (یعنی کشور) باشد که همهٔ آن خانواده‌های کوچک را در برمی‌گیرد . . . از این‌رو قوانین تربیت در حکومتهای مختلف متفاوت خواهد بود: در حکومتهای سلطنتی، افتخار؛ در حکومتهای جمهوری، فضیلت؛ و در حکومتهای استبدادی، ترس است.
> (الف)[۷۹] در حکومت جمهوری، اجتماع به همهٔ نیروهای تربیت نیازمند است. [زیرا] در حکومتهای استبدادی، ترس به‌طور طبیعی بر اثر تهدید و تنبیه به‌وجود می‌آید، و نیز در حکومتهای سلطنتی تمایلات مردم در جهت افتخار است. همان افتخار موجد تشویق و تحریک آن تمایلات می‌شود. ولی فضیلت مستلزم قطع علاقه از نفسانیات[۸۰] است، و این کار بسیار سخت و ناگوار است. این فضیلت را می‌توان به‌صورت

78. *Ibid.*, IV, 1. 79. *Ibid.*, IV, 5. 80. self-renunciation

قانون‌دوستی و میهن‌پرستی تعریف کرد. چنین فضیلتی ایجاب می‌کند که انسان همواره منافع اجتماعی را بر منافع شخصی خود رجحان دهد . . .

در حکومت جمهوری همه‌چیز به استقرار این فضیلت بستگی دارد. ایجاد چنین فضیلتی وظیفهٔ اصلی تربیت است؛ ولی مطمئن‌ترین راه برای القاء آن به فرزندان آن است که پدران و مادران خود چنین فضیلتی را داشته باشند.

(ب)[۸۱] در حکومتهای سلطنتی سرچشمهٔ اصلی تربیت در آموزشهای رسمی نیست. بلکه تربیت واقعی اتباع از زمانی آغاز می‌شود که آموزشگاه را برای ورود به اجتماع ترک می‌کنند. زیرا اجتماع همان آموزشگاه افتخار است، و استادی است که باید همه‌جا راهنمای ما باشد.

این سه پند یا سه قاعده را همیشه می‌شنویم که: باید همیشه در فضایلمان گونه‌ای نجابت، در اخلاقیاتمان نوعی صراحت، و در رفتارمان گونه‌ای ادب وجود داشته باشد.

فضایلی که در حکومتهای سلطنتی آموخته می‌شود، ما را بر آن می‌دارد که خود را بیشتر به خویشتن وامدار بدانیم تا به دیگران. این فضایل بیش از آنکه ما را به اجتماع همنوعانمان نزدیک سازد، از ایشان ممتازمان می‌کند . . .

تربیت در حکومتهای سلطنتی ایجاب می‌کند که قدری ادب در رفتار مردم وجود داشته باشد . . . ادب . . . معمولا . . . از میل به تشخص و تمایز برمی‌خیزد. این غرور است که به ما ادب می‌بخشد: ما از اینکه به سبب رفتارمان تشخص پیدا می‌کنیم و دیگران می‌فهمند که دون‌پایه نیستیم، خشنود می‌شویم . . .

در حکومتهای سلطنتی قوانین و دین و افتخار هیچ‌صفتی را همچون اطاعت از پادشاه در ذهن افراد القاء نمی‌کنند ولی همین افتخار ایجاب می‌کند که پادشاه هرگز مردم را به کارهای ناشایست و پست فرمان ندهد، زیرا این‌روش موجب می‌شود که مردم آمادگی خدمت به او را نداشته باشند . . .

81. *Ibid.*, IV, 2.

افتخار، هیچ‌چیز را قوی‌تر از خدمت به شاه در مشاغل نظامی به نجبا توصیه نمی‌کند. و در حقیقت این حرفهٔ مطلوب ایشان است، زیرا خطرها و کامیابیها و حتی ناکامیهایش راه را برای رسیدن به افتخار و سربلندی هموار می‌کند . . .

بنابراین، افتخار دارای قوانین عالی مخصوص خود است که تعلیم و تربیت کشور باید با آن مطابقت داشته باشد. مضمون مهمترین این قوانین از این قرار است: (۱) افراد مجازند که هر اندازه بخواهند بر طالع و سرنوشت خود ارج نهند، ولی مطلقاً حق ندارند که برای جان خود قدر و قیمتی قائل شوند؛ (۲) افراد چون به مقامی جدید گماشته شوند یا به مقامی بالاتر برسند، نباید کاری کنند که کم‌قابلیتی خود را برای آن مقام نشان دهند؛ و (۳) اگر قوانین افتخار چیزی را منع کند که قوانین عادی آن را منع نکرده باشد، منع آن بسیار شدیدتر خواهد بود، چنانکه اگر قوانین افتخار بر چیزی امر کنند که در آن مورد قوانین عادی ساکت باشند، امر آن مؤکدتر است.

(ج)[۸۲] همان‌گونه که تربیت در حکومتهای سلطنتی در جهت تعالی روح و علو طبع صورت می‌گیرد، در حکومتهای استبدادی تنها هدفش پستی و دنائت روحی است. در این نوع حکومتها تربیت باید به مردم بندگی و فرمانبرداری را بیاموزد. اطاعت بی‌اندازه . . . مستلزم جهالت شخص فرمانبردار است . . . بنابراین در دولتهای استبدادی . . . تربیت . . . باید بسیار محدود باشد. وظیفهٔ کلی تربیت در این دولتها این است که ترس را در قلوب مردم جای دهد و چند اصل سادهٔ دینی را به آنان بیاموزد. [زیرا] آموزش دانش برای این دولتها مضر است . . . و در مورد فضایل، ارسطو معتقد است که هیچ فضیلت خاصی وجود ندارد که متعلق به بردگان باشد. [منظور از بردگان در اینجا همان اتباع حکومت استبدادی است.] از این‌رو در کشورهای استبدادی، حوزهٔ فعالیت تربیت بسیار تنگ و محدود است.

82. *Ibid.*, IV, 3.

## مالیات

می‌توانیم از اعتقاد مونتسکیو به اینکه قوانین و نهادهای کشورها باید به مقتضای شرایط آنها متفاوت باشد، با نقل قطعهٔ کوتاهی از کتاب سیزدهم در باب مالیاتها، نمونهٔ دیگری بیاوریم.[۸۳]

عواید دولت[۸۴] از دریافت سهمی از دارایی افراد تأمین می‌شود که برای امنیت اموال خود و استفادهٔ بی‌دردسر از بقیهٔ آن به صندوق دولت می‌پردازند. برای تعیین مقدار صحیح این عواید، باید هم احتیاجات دولت و هم نیاز فرد را در نظر گرفت. احتیاجات واقعی مردم هیچ‌گاه نباید فدای احتیاجات موهوم دولت شود. احتیاجات موهوم دولت آنهایی هستند که از ضعف زمامداران و غرور بیهودهٔ منبعث از طرحی اسرافکارانه و میل شدید به کسب افتخارات و برخی ناتوانیهای روحی که انسان را اسیر هوا و هوس می‌کند ناشی می‌شوند.[85] اغلب کارگزاران دستگاه حکومت که طبعی بیقرار داشته‌اند، چنین تصور کرده‌اند که نیاز دولت همان است که به فکر کوچک و ناتوان آنها رسیده است.
هیچ‌کاری به اندازهٔ تنظیم و تعیین عواید دولت مستلزم درایت و دوراندیشی نیست. میزان مالیات را باید نه بر حسب توانایی پرداخت مردم، بلکه بر اساس میزانی که مورد احتیاج است تعیین کرد . . .
این قاعده‌ای کلی است که مالیاتها را می‌توان به تناسب آزادی مردم سنگین‌تر وضع کرد و به نسبت ازدیاد بندگان از میزان آنها کاست. [چون] این قاعده . . . از طبیعت مشتق شده است، در هر حال دگرگونی‌ناپذیر است . . . در حکومتهای معتدل چیزی هست که سنگینی مالیات را جبران می‌کند، و آن آزادی است. و در حکومتهای استبدادی معادل و جانشینی برای آزادی وجود دارد که سبک بودن مالیات است . . .
در اغلب حکومتهای جمهوری می‌توان بر مقدار مالیات افزود، زیرا چون شهروند به گمان خود برای رفاه خویش خرج می‌کند، با خرسندی سهمش را می‌پردازد . . . در حکومتهای سلطنتی هم می‌توان رقم

83. *Ibid*, XIII, I, 12 - 14. 84. public revenues

۸۵. چنین برمی‌آید که در اینجا منظور مونتسکیو لوئی چهاردهم باشد.

> مالیاتها را افزایش داد، زیرا اعتدال حکومت می‌تواند تولید ثروت کند: در چنین حکومتی مردم در برابر احترامی که سلطان به قوانین می‌گذارد، به وی پاداش می‌هند. اما در حکومتهای استبدادی میزان مالیات را نمی‌توان بالا برد، زیرا بر نهایت بندگی نمی‌توان چیزی افزود.
>
> در جایی که نهاد بردگی وجود دارد، مالیات سرانه بسیار طبیعی‌تر است؛ وضع عوارض بر کالای تجاری، بیشتر با طبیعت آزادی سازگار است، زیرا این نوع عوارض رابطهٔ مستقیم با اشخاص ندارد . . . هرچند مالیات بر کالای تجاری به‌وسیله مصرف کننده پرداخت می‌شود، پیش از او بازرگان آن را پرداخت کرده است و آن را می‌توان به‌صورت قرضی دانست که بازرگان به مصرف کننده می‌دهد . . . به‌همان نسبت که حکومت اعتدال بیشتری داشته باشد و روح آزادی در امور مملکت حکمفرما باشد و اموال خصوصی مردم از امنیت هرچه بیشتر برخوردار باشد، بازرگان برای پیش‌پرداخت مالیات از طرف مردم قدرت بیشتری خواهد داشت. در انگلستان، هر بازرگان برای وارد کردن هر چلیک شراب در واقع پنجاه تا شصت لیره به دولت وام می‌دهد. کدام بازرگان در کشوری استبدادی مانند ترکیه جرائت دارد چنین کند؟ و بر فرض که چنین جسارتی داشته باشد، چگونه با سرمایه‌ای متزلزل و بی‌تأمین در یک نظام استبدادی، چنین کاری از دستش برمی‌آید؟

## آب و هوا

بحث مونتسکیو دربارهٔ رابطهٔ آب و هوا با قانون، هرچند یکی از کم‌دقت‌ترین و ساده‌اندیشانه‌ترین بخشهای کتاب روح‌القوانین است، در عوض، از لحاظ تاریخی یکی از مهمترین بخشهای کتاب اوست. اگر بگوییم که پژوهشهای امروزی درباره تأثیری که اوضاع و احوال طبیعی در تعیین دست کم قسمتی از ماهیت نهادهای مختلف انسانی دارند با بحث منتسکیو آغاز می‌شود، چیزی به گزاف نگفته‌ایم.

مونتسکیو بحث خود را با شرحی هوشمندانه از تأثیرات درجات مختلف هوا بر

ارگانیسم انسان شروع می‌کند.[۸۶]

هوای سرد انتهای الیاف بیرونی را منقبض می‌کند. این امر موجب افزایش خاصیت ارتجاعی آنها می‌شود و بازگشت جریان خون را از دورترین اندامهای تن به قلب تندتر می‌کند . . . برعکس، هوای گرم انتهای الیاف را سست و دراز می‌کند و، در نتیجه، موجب تقلیل نیرو و خاصیت ارتجاعی آنها می‌شود. بنابراین در اقلیمهای سرد مردم قوی بنیه‌ترند. در نقاط سردسیر، کار قلب و واکنش انتهای الیاف بهتر صورت می‌گیرد.. خون آزادانه‌تر به‌سوی قلب جریان پیدا می‌کند و، در نتیجه، قلب قدرت بیشتری می‌یابد. این برتری قدرت نتایج متعددی به‌بار می‌آورد. مثلاً یکی از نتایج آن جسارت و دلاوری بیشتر است و نتیجهٔ دیگر آن احساس برتری و میل شدید به انتقامجویی و نیز امنیت خاطر و صراحت بیشتر، بدگمانی و سیاست و حیلهٔ کمتر است. خلاصه، اختلافات آب و هوا مایهٔ اختلافهایی شدید در خلق و خوی مردم می‌شود . . .

و نیز پی‌های هر اندام تن آدمی که به لایهٔ زیرین پوست منتهی می‌شوند، یک دسته از اعصاب را تشکیل می‌دهند . . . در اقلیمهای گرم که پوست بدن سست است، انتهای پی‌ها منبسط می‌شوند و در معرض اثرپذیری از جزئی‌ترین اعمال و ناچیزترین اشیاء قرار می‌گیرند. در کشورهای سردسیر، قشر زیرین پوست منقبض می‌شود و برآمدگیهای آن درهم فشرده می‌شوند . . . در نتیجه، احساس جز در حالتی که که بسیار قوی باشد به مغز انتقال نمی‌یابد. تخیل و سلیقه و حساسیت و چالاکی به احساسات کوچک و جزئی بیشمار بستگی دارند. بنابراین، برخورداری از چنین استعدادهایی به شرایط طبیعی و آب و هوای محل زیست بشر مربوط است . . .

در کشورهای سردسیر مردم در برابر لذت حساسیت چندانی ندارند؛ [ولی] در کشورهای معتدل این حساسیت بیشتر است و در کشورهای گرمسیر به‌نهایت می‌رسد . . . من در انگلستان و ایتالیا به اپرا رفته‌ام

86. *Ibid.*, XIV, 2.

و در هر دو جا دیده‌ام که قطعات نواخته‌شده و نوع اجرای آنها یکسان است. ولی همین موسیقی یکسان بر اذهان و افکار دو ملت اثرهای متفاوتی می‌گذارد: یکی در برابر آن سرد و آرام است و دیگری چنان زنده و پرشور که تصورش ممکن نیست . . .
در سرزمینهای گرمسیر چون اعضای بدن لطیف و حساسند، روح آدمی به‌وسیلهٔ آنچه مربوط به آمیزش جنسی زن و مرد است، بیشتر تحریک می‌شود . . . در سرزمینهای شمالی عشق بهیمی کمتر قدرت تجلی دارد. در آب و هوای معتدل، عشق که با هزاران پیوست همراه است می‌کوشد خود را با چیزهایی که مظهر این انفعال است ارضا کند، نه با آنچه واقعیت آن است. در اقلیمهای گرم عشق را از برای خود عشق دوست دارند؛ در این کشورها عشق تنها علت خوشبختی و عین زندگی است.
. . . اگر به سرزمینهای شمالی سفر کنید، با مردمی روبه‌رو خواهید شد که شرارتهای اندک و فضیلتهای بسیار دارند و از صراحت و صداقت بهرهٔ فراوان برده‌اند. ولی اگر به سمت جنوب بروید، احساس خواهید کرد که از حریم اخلاقیات بکلی دور شده‌اید. در این سرزمینها انفعالات شدید موجد جنایات بزرگی می‌گردد و هر کس می‌کوشد به هر وسیله‌ای که باشد فقط امیال درونی خود را ارضا کند . . .
ممکن است شدت گرما در برخی سرزمینها به‌قدری زیاد باشد که قدرت و نیرو را از مردم سلب کند. آنگاه رخوت به روح و ذهنشان انتقال می‌یابد. در این شرایط دیگر حس کنجکاوی و تهور و بیباکی وجود نخواهد داشت و از سخاوتمندی و جوانمردی هم نشانی نخواهد بود. همهٔ امیال حالت انفعالی دارند. تن‌آسایی، بزرگترین سعادت است . . . و بندگی بیش از نیرومندی و بنیهٔ دِماغی که لازمهٔ پویش آدمی است، ستودنی است.

آب و هوا از راه تأثیرش بر تن آدمی آشکارا تأثیر مهمی نیز بر شیوهٔ قانونگذاری دارد. مونتسکیو این رابطه را تفصیل و در همهٔ زمینه‌های ممکن، از قوانین ممنوعیت شرابخواری و مستی گرفته تا قوانین و رسوم مربوط به ازدواج، بررسی می‌کند. می‌توانیم

با آوردن قطعه‌ای از بحث او دربارهٔ بندگی، شیوهٔ رویکرد کلی او را به این موضوع نشان دهیم. از آنچه پیشتر گفته شد چنین برمی‌آید که مونتسکیو برای مردم سرزمینهای گرمسیر فقط حکومت استبدادی را مناسب می‌داند. ولی، در عین حال، روح آزادمنشانه‌اش وی را به جهت مخالف آن می‌کشاند و بر سر دو راهی طرد بردگی به‌طور کلی و قبول آن در برخی شرایط باقی می‌گذارد.[۸۷]

> نباید در شگفت شویم که ناتوانی و سستی مردمان سرزمینهای گرمسیر همیشه موجب بردگی آنان شده، و دلاوری ساکنان اقلیمهای سرد آنان را قادر به حفظ آزادیشان کرده است. این امر معلول یک علت طبیعی است . . .

لیکن مونتسکیو قبل از این مطلب چنین می‌گوید.[۸۸]

> بردگی، به مفهوم درست کلمه، استقرار حقی است که به کسی اختیار می‌دهد تا بر جان و مال دیگری سلطهٔ مطلق داشته باشد. بردگی در ماهیت خود چیز خوبی نیست و خواه برای ارباب و خواه برای برده فایده‌ای ندارد ـ برای برده از این جهت بی‌فایده است که او نمی‌تواند از روی فضیلت عملی انجام دهد و برای ارباب از این‌رو که وی بر اثر داشتن اختیاری مطلق و نامحدود بر بردگان خود، به‌طور نامحسوس به‌اعمال ناپسند خومی‌گیرد و از هرگونه فضیلت اخلاقی بی‌بهره می‌شود و، سرانجام، درنده‌خو و ناشکیبا و خشن و تندخو و شهوتران و بیرحم می‌گردد.
>
> بردگی مدنی[۸۹] درکشورهای استبدادی تحمل‌پذیرتر است تا در حکومتهای دیگر . . . در برخی کشورها که شدت گرما تن مردم را سست و بی‌حال می‌کند و چنان کاهل و بیروحشان می‌گرداند که جز از ترس کیفر حاضر به انجام وظایف سخت نیستند، بردگی کمتر با موازین عقل مغایرت دارد . . .

87. *Ibid.*, XVII, 2. 88. *Ibid.*, XV, I, 7- 8. 89. civil slavery

بنابراین بردگی طبیعی[۹۰] را باید به برخی از سرزمینهای جهان منحصر دانست. و در کشورهای دیگر، حتی پست‌ترین و سخت‌ترین کارها باید به‌وسیلهٔ آزادمردان انجام شود . . .
نمی‌دانم این مقاله را به انگیزهٔ فهم خود نوشته‌ام یا به فرمان احساسات و عواطفم. شاید در روی زمین اقلیمی وجود نداشته باشد که در آن‌جا پرزحمت‌ترین کارها با تشویق صحیح، به‌وسیلهٔ آزادمردان انجام‌پذیر نباشد.

## لیبرالیسم: آرمان اعتدال

هنگامی که مونتسکیو از احساس قلبیش صحبت می‌کند، طنین آن مشرب بشردوستی[۹۱] که اندک زمانی بعد از او بشدت سراسر اروپا را فراگرفت، از سخن او شنیده می‌شود. وی بکرات در قسمتهای مختلف کتابش، مثلاً در فصول مربوط به بردگی، برضد قدرت مطلق و استبداد و در ستایش عدالت، بشریت، و بردباری و میانه‌روی سخن می‌گوید. برای مثال، در فصلی که بخشی از آن را در بالا ذکر کردیم، چنین می‌گوید: «اگر برنامهٔ انجام کاری از روی انصاف ـ و نه به انگیزهٔ طمع ـ تنظیم شود، هر اندازه هم که سنگین باشد، می‌توان آن را با قدرت کارگران وفق داد.»[۹۲] یا در قسمت دیگر می‌گوید: «صدقات و اعاناتی که به مردم بینوا و آواره داده می‌شود دولت را از تکالیفش معاف نمی‌دارد، دولت موظف است که برای هر شهروند خوراک سالم و جامهٔ مناسب و زیستی سازگار با تندرستی فراهم کند.»
مونتسکیو پیوسته این نظر را تکرار می‌کند که اعتدال شرط اصلی حصول صلح و امنیت است. و غایت هر حکومت چیزی جز صلح و امنیت نیست. «گمان می‌کنم که این کتاب را فقط به‌منظور اثبات این موضوع نوشته‌ام که روح هر قانونگذاری باید در پی‌اعتدال باشد: [زیرا] خیر سیاسی[۹۳] مانند خیر اخلاقی[۹۴]، در حدفاصل میان افراط و تفریط قرار دارد.»[۹۵] «برای حکومت خوب، نرمش و اعتدال بهتر از سختگیری و

90. natural slavery 91. humanitarianism 92. *Ibid.*, XV, 8. 93. political good 94. moral good 95. *Ibid.*, XXIX, I.

خشونت است.»[۹۶] طبیعت و ماهیت حکومت استبدادی، اعتدال‌را غیرممکن می‌سازد. گو اینکه اعتدال در حکومت جمهوری امکانپذیر است، مونتسکیو چون در آن نوع حکومت معایبی می‌بیند به جانب حکومت سلطنتی متمایل می‌شود ـ البته در صورتی که شرایط لازم، وجود آن حکومت را ممکن سازد.[۹۷]. اما متأسفانه همهٔ حکومتهای سلطنتی راه اعتدال در پیش نمی‌گیرند. بلکه همواره در معرض فساد قرار دارند. بدین معنی که یا به حکومت مطلق تبدیل می‌شوند یا به صورت حکومت مردم درمی‌آیند.[۹۸] بهترین راه برای حفظ حکومت سلطنتی معتدل و جلوگیری از غصب آن به‌وسیله یک فرد یا یک گروه آن است که نظام سیاسی و قانون اساسی در آن طوری باشد که موازنه‌ای میان ارکان و قوای حکومت برقرار کند و هر یک از قوا بتواند بر قوای دیگر نظارت کند و متقابلاً از جانب همان قوا تحت نظارت قرار گیرد. این همان اصل معروف نظارت و موازنه است که مونتسکیو به اشتباه آن را به عنوان جوهر و اساس قانون اساسی انگلستان پنداشته است، اصلی که بعدها به قانون اساسی امریکا راه یافت.[۹۹]

> در هر حکومت، سه قوه وجود دارد: قوهٔ مقننه، مجریه و . . . قضاییه . . . هرگاه قوای مقننه و مجریه در هم ادغام شود و در اختیار یک شخص یا گروه واحدی از زمامداران قرار گیرد، دیگر آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد . . . و نیز اگر قوهٔ قضاییه از قوای مقننه و مجریه منفک نباشد، بازهم وجود آزادی ناممکن است. چنانچه قوهٔ قضاییه به قوهٔ مقننه بپیوندد، زندگی و آزادی فرد در معرض نظارتی خودسرانه قرار خواهد گرفت، زیرا در این وضع، قاضی خود قانونگذار هم هست. و اگر قوهٔ قضاییه به قوهٔ مجریه ملحق شود، ممکن است قاضی‌. از خود شدت عمل نشان دهد و به حق افراد تجاوز کند.
>
> و اگر در کشوری حق اعمال هر سه قوه در اختیار یک فرد یا یک گروه

96. *Ibid.* VII, 17.

۹۷. حکومت جمهوری فقط درکشورهای کوچک امکانپذیر است، یعنی جایی که مردم به زندگی ساده و پارسامنشانه‌ای قانع باشند. حتی در چنین کشوری هم حکومت سلطنتی امتیاز مهمی بر جمهوری دارد و آن این است که می‌تواند کارها را با سرعتی بیشتر انجام دهد. روح‌القوانین، کتاب پنجم، ۱۰

98. *Ibid.*, VIII, 6. 99. *Ibid.*, XI, 6 - 7.

(خواه مرکب از نجبا باشد و خواه عوام) قرار گیرد، آن وقت فاتحهٔ همه چیز را باید خواند . . .

قوه مقننه باید در اختیار کل افراد جامعه باشد. ولی چون اجرای این امر در کشورهای بزرگ ممتنع است و در کشورهای کوچک هم دشواریهای بسیار بر سر راه است، مردم آنچه را خود نمی‌توانند دربارهٔاش تصمیم بگیرند و اجرا کنند، به نمایندگان منتخب خویش وامی‌گذارند.. لازم نیست که اعضای قوهٔ مقننه از میان کل افراد ملت انتخاب شوند، همین‌قدر که ساکنان نواحی مهم هر کدام یک نماینده از جانب خود انتخاب کنند کافی است. مهمترین امتیاز نمایندگان این است که می‌توانند درباره مسائل اجتماعی با هم بحث و تبادل نظر کنند. و این کار از عهدهٔ تجمع همهٔ افراد ساخته نیست و همین موضوع یکی از مسائل بسیار بزرگ حکومت دموکراسی است . . .

اشرافیت باید به صورت ارثی باشد. [بدان دلیل که] اولاً، طبیعت آن چنین اقتضاء می‌کند و ثانیاً، این امر موجب می‌شود که اشراف و نجبا به حفظ امتیازات [تباری ]خود علاقه بیشتری پیدا کنند؛ امتیازاتی که فی‌نفسه موجب حسد مردم است و، از این‌رو در دولتهای آزاد همیشه در معرض خطر قرار دارد. اما دارندهٔ هر قدرت موروثی یحتمل فقط به دنبال منافع خویش خواهد بود و منافع مردم را فراموش خواهد کرد. از این‌رو در موضوعاتی مانند وضع قوانین مالیات که یک امتیاز بسیار شخصی چه‌بسا از راه فساد جامعهٔ اشرافیت به دست آید، در امر قانونگذاری نباید جز حق وتو، به ایشان اختیاری داده شود . . .

قوهٔ مجریه باید در اختیار پادشاه باشد، زیرا از آنجا که این شاخهٔ حکومت به تصمیمات و اقدامات فوری نیازمند است، ارادهٔ آن به‌وسیله یک تن بهتر از چند تن صورت می‌گیرد. . . . قوهٔ مجریه باید سهمی از قوهٔ مقننه داشته باشد . . . در غیر این صورت از اختیار ویژهٔ خود محروم می‌شود . . . این سهم باید حق وتو را در برگیرد . . .

ترکیب اساسی حکومت مورد بحث ما چنین است که گفته شد. پیکرهٔ قانونگذاری[100] از دو قسمت تشکیل یافته است که هر قسمت، به وسیلهٔ

100. legislative body

> حق وتو، بر دیگری نظارت می‌کند. قوهٔ مجریه هر دو قسمت را محدود می‌کند و، به نوبه خود، به وسیلهٔ آنها محدود می‌گردد. این سه قوه می‌توانند از تندروی یکدیگر جلوگیری کنند و به حالت موازنه و سکون درآیند. ولی از آنجا که حرکت لازمهٔ حیات بشر است، قهراً به حرکت درخواهند آمد، ولی همچنان هماهنگ با یکدیگر . . . برخلاف حکومت [انگلستان] که شرح قانون اساسی آن در بالا گذشت، در حکومتهای سلطنتی دیگری که می‌شناسیم آزادی وجود ندارد، زیرا هدف مستقیم و اولیه‌شان چنین ایجاب می‌کند. و هدف آنها بیشتر افتخارات فرد و دولت و حکمران است . . . این‌گونه کشورها اگرچه قوای سه‌گانه را مطابق الگویی که شرحش گذشت تقسیم نکرده‌اند، توانسته‌اند به تقسیم ناکاملی از آنها نایل آیند. و به همان نسبت که توانسته‌اند درکار تقسیم قوا موفق شوند، از موهبت آزادی سیاسی هم برخوردار شده‌اند. اگر در این کشورها تقسیم قوا به هیچ‌روی صورت نمی‌گرفت، حکومت سلطنتی به فساد می‌گرایید و به حکومت استبدادی مبدل می‌شد.

این عبارات [که ازکتاب روح‌القوانین نقل شد] بسیار روشن، ماهیت خاص افکار مونتسکیو را آشکار می‌کند. در اینجا ما بی‌گمان با آرمانی بزرگ روبه‌رو هستیم، آرمانی که خلق‌الساعه نیست، بلکه از بطن تمامی فرهنگ و سنت دنیای غرب روییده است. ولی شیوهٔ بیان این آرمان شیوهٔ پرجوش‌وخروش یک اصلاحگر رؤیازده و خیال‌گرا نیست. در بیان آن، ارتباط با ساختار واقعی سیاسی، اجتماعی، و مادی ملتی معین در زمانی معین ملحوظ بوده است. مونتسکیو می‌گوید ما نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به‌طورکلی، یا به‌طور فوری، یا مستقل از مجموعهٔ پیچیدهٔ انواع نهادها به حصول این آرمان نایل آییم. ما نه تنها باید بپذیریم که تحقق آرمان آزادی سیاسی منوط به حصول برخی نهادهای ویژه است، بلکه باید قبول کنیم که خود این نهادها، هر اندازه هم که مطلوب باشند، نمی‌توانند جبراً بر ملتی تحمیل شوند. آنها فقط می‌توانند از طبیعت و استعدادهای یک ملت روییده شوند. حکمت سیاسی[101] چیزی جز دانش کافی دربارهٔ ماهیت آن نهادها از برای یاری رساندن به رویش آنها نیست.

101. political wisdom

فصل هفتم

# ژان ژاك روسو
# (۱۷۱۲ ـ ۱۷۷۸)

---

## شرح حال

فیلسوفان اغلب دارای زندگی پرماجرایی نیستند و رویدادهای زندگیشان جز برای زندگی‌نگارانشـان چندان جالب نیست؛ و چیزی که یاد آنان را زنده نگه می‌دارد ماجراهای زندگیشان نیست، بلکه آثار ایشان است. ولی روسو استثنایی شگفت‌انگیز بر این قاعده است. زندگی و شخصیت او مظهر یکی از مهمترین نقاط واگشت تاریخ تفکر غرب است. این نقطهٔ واگشت آن تحول و انتقالی است که در اواخر قرن هجدهم از محیط سرد و صاف عصر روشن‌اندیشی[1] [روشنگری] به فضای تیره و سایه روشن واکنش رومانتیک صورت گرفت. کافی است که تعقل خالی از تعصب و آگاهانه و شکاکانه و عینی‌نگر مونتسکیو را با «احساس قلبی» روسو مقایسه کنیم تا بتوانیم رایحهٔ تحولی را که در آن عصر اروپا را فرا می‌گرفت استشمام کنیم. کسی که از مونتسکیو به روسو بپردازد درست مانند آن است که از هوای پاک و ضدعفونی شدهٔ یک بیمارستان درآید و به فضای گرم و شوربرانگیز یک کلیسای قرون وسطایی گام نهد.

روسو در بیست و هشتم ژوئن سال ۱۷۱۲ در ژنو زاده شد. در آن زمان که حدود صدو پنجاه سال از مرگ کالون[2] می‌گذشت، هنوز روح او بر آن شهر سایه‌افکن بود. اهالی ژنو همچنان در زیر سلطهٔ منزه‌ترین و سختگیرترین و تنگ‌نگرترین کلیسایی به سر می‌بردند که در اروپای پروتستان وجود داشت و اگر علاقهٔ روسو را به اخلاق، و میل عمیق و پرشور وی را به اصلاح و بهبود وضع آدمیان، معلول این پیشینهٔ ژنوی او بدانیم، یقیناً دور از حقیقت نخواهد بود. ضدیت شدید روسو با فرهنگ «نوینی» که او مظاهر آن را بعدها در محافل دوستان اشرافزادهٔ پاریسی خود نگریست، چه بسا از همین منبع سرچشمه می‌گرفت.

1. Enlightenment 2. Calvin

ولی اگر روسو بیش از آن ژنوی بود که بتواند پاریس را تحمل کند، [از طرفی هم باید گفت] که وی بیش از آن فرانسوی بود که بتواند در شهر کالون به خوشبختی رسد. هنگامی، که پیشینیان هوگنو (پروتستان) روسو از نیمهٔ قرن شانزدهم از فرانسه به ژنو گریختند، گویی با خود سرشتی خروشان و بی‌آرام به‌همراه بردند که با شرایط محیطی ژنو ناهماهنگ بود. پدر بزرگ مادریش بر اثر افراط در عیاشی در سن سی‌ودو سالگی جان سپرد، و مادرش قبل از ازدواج ماجراهای عاشقانهٔ خفیفی داشت (که در هر جای دیگر، به استثنای ژنو منزه‌طلب، بی‌ضرر تلقی می‌شد، ولی در آن شهر، تکان‌دهنده و بی‌سابقه بود).

ایزاک (اسحاق)، پدرش، کار خود را با کسب آبرومندانهٔ ساعت‌سازی آغاز کرد ولی پس از یکچند این کار را ترک کرد و تصمیم گرفت استاد رقص شود. زمانی بعد از ازدواجش بامادر روسو، به قصد رفتن به قسطنطنیه از وی جدا شد.[۳] روسو در کتاب اعترافات[۴] می‌گوید: «مادرم از پدرم به‌اصرار خواست که بازگردد و او همه چیز را رها کرد و به ژنو بازگشت. و من ثمرهٔ نامیمون این پیوند مجدد بودم. ده ماه پس از مراجعت پدرم به‌دنیا آمدم و از بدو تولد بیمار و ضعیف بودم؛ مادرم هنگام وضع حمل من از دنیا رفت، و تولد من اولین بدبختی من بود.»

غریب نبود که پدرِ زن‌مردهٔ روسو او را نازپرورده بار آورد، چنانکه همه شب با خواندن افسانه‌ها و داستانهای پرماجرا او را بیدار نگه می‌داشت (روسو خود گفته است: «هیچ‌کس تا به حال مرا بر کاری مجبور نکرده است و هر کاری که دلم خواسته است کرده‌ام.») روسو وقتی خاطرات دوران کودکی را به یاد می‌آورد می‌گوید: «با این روش در مدت کوتاهی نه تنها مطالعه و فهم کتابها شگفتی‌وار برایم ساده شد، بلکه بر امیال انسانی چنان بینشی پیدا کردم که برای سن و سال من بسیار عجیب بود . . .

۳. بنابراین عشق به سیاحت در خون روسو وجود داشت: هنگامی که پدر او قراردادی با سایر استادان رقص امضا کرد، ماده‌ای را بدین مضمون در آن جای داد که وی حق دارد هر زمان که به نظرش مطلوب آید سفر کند.

(quoted in Gerhard gran, *Jean Jacques Rousseau*, translated by M.H. Janson, Blackwood, 1912, p. 39.)

روسو براستی فرزندی خلف بود. وی نیز هیچ گاه برای آنکه راهی سفری شود که به نظرش مناسب و مطلوب می‌آمد، از رها کردن کاری که به آن اشتغال داشت و طفره رفتن از تعهداتی که پذیرفته بود، کوچکترین تردیدی به خود راه نمی‌داد.

4. *Confessions*

موضوعات را به‌طور کامل درک نمی‌کردم [ولی] همه‌چیز را می‌توانستم احساس کنم. همهٔ این احساسات مبهم و پیچیده که یکی پس از دیگری در من ایجاد شده بود . . . موجب شد که هوشیاری ویژه‌ای در من به‌وجود آید و تأثرات عاطفی (رومانتیک) و بسیار مطبوعی از زندگی پیدا کنم که تجارب و تفکرات بعدی به‌هیچ‌وجه نتوانست آنها را از ذهن من بزداید.»

این راست است، شاید راست‌تر از آنچه خود روسو دریافته بود. او هیچ‌گاه نتوانست افکار خود را به‌طور منطقی، پیوسته، و منسبط بیان کند. احساسی عمیق، ظریف، و پرشور داشت؛ گاه شکلی زیبا به خود می‌گرفت و گاه ناخوشایند و بیمارگونه. هیچ‌چیز بهتر از مقدمه‌ای که با آن کتاب اعترافات را آغاز می‌کند نمی‌تواند ویژگیهای ذهنی و روحی او را نشان دهد.[5]

> من [با نوشتن این کتاب] به کاری دست می‌زنم که هیچ پیشینه‌ای ندارد، و هیچ‌کس از آن تقلید نخواهد کرد: قصد من این است که به دوستان و یارانم طبیعت واقعی یک انسان را نشان دهم. و این‌انسان کسی جز خودم نیست.
>
> خودم و نه هیچ‌کس. من قلبم را در درون خود احساس می‌کنم و مردم دیگر را می‌شناسم. من مثل هیچ‌کدام از آنهایی که دیده‌ام زاده نشده‌ام. و به‌جرئت می‌توانم بگویم که هیچ موجودی شبیه من نیست؛ و اگر از دیگران بهتر نباشم، دست کم با آنها فرق دارم. معلوم نیست طبیعت در شکستن قالبی که من در آن شکل گرفته‌ام کار درستی کرده یا خیر، شما می‌توانید بعد از خواندن آنچه من در این کتاب نوشته‌ام، در این باره داوری کنید.
>
> بگذارید صوراسرافیل هرگاه که بخواهد به‌صدا درآید. من آنگاه در حالی که این کتاب را در دست دارم در برابر داور بزرگ حاضر خواهم شد و با صدای بلند خواهم گفت: «در این کتاب آنچه من کرده‌ام و اندیشیده‌ام و بوده‌ام نوشته شده است، خوب و بد را با صداقتی یکسان به روی کاغذ آورده‌ام. سعی نکرده‌ام بدیها را بسیار کوچک نشان دهم و بر میزان

5. *les Confessions*, vol.VIII, p. 1.

خوبیها بیفزایم . . . همان‌طور که واقعاً هستم خود را نشان داده‌ام: یعنی هم شرح زمانی را که پست و حقیر بوده‌ام ذکر کرده‌ام و هم زمانی که خود را نیکمرد و سخاوتمند و بلندمرتبه یافته‌ام . . . ای ذات ابدی، جمعیت کثیری از همنوعان مرا بر گرد من فراخوان و بگذار اعترافات مرا بشنوند و از گناهانم متأثر شوند و از پستی و بی‌ارزشی من شرمنده گردند. ولی مقرر فرما که همهٔ آنان با همان صداقتی که من داشته‌ام در برابر بارگاه تو طبیعت خود را آشکار سازند، تا ببینم حتی یک تن هست که جرئت بیان این جمله را داشته باشد که: من از این آدم بهتر بوده‌ام.

از این گفته‌ها همه نشانه‌های روحی یک نابغهٔ رومانتیک آشکار است: کبر گستاخانه و جذب فوق‌العاده در خویش و سرسپردگی به احساسات و گزافه‌گویی احساسات برانگیز[6] و خودنمایی نامطبوع[7]. زندگی روسو آینهٔ تمام‌نمای روح اوست. دزدی کرد و تقصیر آن را به گردن دختری بیچاره و از دنیا بی‌خبر انداخت؛ دوست بیمارش را ترک گفت زیرا پرستاری از او را خسته کننده یافت؛ نسبت به بسیاری از زنها که دل به او باخته بودند بی‌وفایی کرد به این دلیل که آنها می‌خواستند برایش مادری کنند؛ در طول زندگیش به مشاغل مختلفی پرداخت و در همهٔ آنها ناموفق بود، زیرا آنقدر پایداری و حوصله نداشت که بتواند یک شغل معین را دنبال کند؛ زمانی که دید فقط با کاتولیک شدن می‌تواند از حمایت یکی از مریدان سالخورده‌اش برخوردار شود به آن مذهب گرایید، و چون گروش به مذهب پروتستان شرط احراز عنوان افتخارآمیز «شهروند ژنو» شد، مذهب قبلی خود را ترک گفت؛ مدت بیست سال با یک زن عامی و بیسواد زندگی کرد و بی‌آنکه با او ازدواج کند از او دارای پنج فرزند شد، و همهٔ آنان را به پرورشگاه فرستاد، زیرا نگهداریشان بیش از حد برایش تولید زحمت می‌کرد.

این تصویری دلپسند [از شخصیت روسو] نیست؛ زیرا شخصیت او نیز مانند مکتب رومانتیسم روی دیگری هم دارد. در پاییز سال ۱۷۴۹، هنگامی که به قصد دیدار دیدرو[8] که در آن هنگام در ونسن[9] زندانی بود می‌رفت، حالی به او دست داد که به نوعی دگرگونی روحی[10] که عرفا از آن باخبرند شبیه بود. همچنانکه در خیابان

6. melodramatic 7. unpleasant exhibitionism 8. Diderot
9. Vincennes 10. religious conversion

[به‌سوی ونسن] می‌رفت و روزنامه می‌خواند، اتفاقاً به‌اعلان آکادمی دیژون برخورد کرد که برای نوشتن یک مقاله جایزه‌ای تعیین کرده بود، موضوع مقاله از این‌قرار بود: آیا احیای علم و هنر به تزکیهٔ نفس یاری می‌کند یا موجب تباهی اخلاقیات می‌شود؟ روسو می‌گوید: «در این لحظه دنیای جدیدی در پیش چشمم نمایان شد و من شخص دیگری شدم.»[11]

> هنگامی که آن اعلان را خواندم، حالتی شبیه به یک الهام ناگهانی[12] به من دست داد. سیل خروشان افکار با چنان قدرت فوق‌العاده‌ای بر ذهنم هجوم آورد که تلاطمی وصف‌ناپذیر[13] در خود یافتم و در این حال هزاران نور روشنایی‌بخش بر مغزم تابید. چنان سرگیجه‌ای وجودم را فراگرفت که همچون آدمهای مست شدم و احساس کردم که همهٔ اعضای وجودم بشدت در حال ارتعاش است . . . بعد زیر درختی دراز کشیدم و حدود نیم ساعت در چنان حالی به سر بردم که هنگام برخاستن دیدم روپوشم از اشکهایی که از جاری شدنش ناآگاه بودم خیس شده است. اگر می‌توانستم یک چهارم آنچه را در زیر درخت احساس کرده بودم بر روی کاغذ بیاورم، با چه صراحتی می‌توانستم همهٔ تضادهای نظام اجتماعیمان را بیان کنم! با چه قدرتی می‌توانستم نابکاریهای نهادهایمان را فاش سازم! و چه راحت می‌توانستم ثابت کنم که انسان طبیعتاً موجود خوبی است و فقط نهادهای اجتماعی است که او را به‌صورت موجودی تبهکار درمی‌آورد.[14]

در اینجا روی دیگر شخصیت روسو نمایان می‌شود: زیرا اینک با مردی روبه‌رو هستیم که برای نخستین‌بار و به نیرومندترین شیوه، عقیده به استعدادهای بیشمار انسان

11. *Ibid.*, Part II, Book VIII. 12. sudden inspiration 13. inexpressible agitation

۱۴. دربارهٔ این واقعه چندین روایت در دست است که سه تا از آنها به‌وسیلهٔ خود روسو نوشته شده است و (طبیعتاً) هر سه با هم فرق دارند. قطعهٔ فوق از متن نامه‌ای گرفته شده است که روسو به تاریخ دوازدهم ژانویهٔ ۱۷۶۲ به‌عنوان مالزرب نگاشته است. گرهارد گران در کتاب ژان‌ژاک‌روسو، (فصل هجدهم) به‌تفصیل دربارهٔ صحت و سقم این مطالب بحث کرده است.

عادی را برای پیشرفت و بهبود بیان می‌دارد ـ عقیده‌ای که مختص مشرب دموکراسی امروزی است. روسو، از یک سو، بر اثر باور به خوبی ذاتی انسان و، از سوی دیگر، به‌سبب باور به شرارت اجتماع معاصرش توانست نهادهای اجتماعی و سیاسی نظام کهن فرانسه[15] را از بیخ و بنیاد نقد کند، به این دلیل که آنها را موجب خفقان سرشت بشری و بازدارندهٔ تحقق استعدادهای انسان می‌دانست. در اینجا با شخصیت نویسندهٔ پیمان اجتماعی[16] و امیل[17] و هلوئیز جدید[18] روبه‌رو می‌شویم: یعنی کسی که در برابر تجاوزات استبداد، نه‌تنها در حمله‌اش به‌نظام کهن، بلکه در طرحش برای نوع حکومت و تعلیم و تربیتی که شخصیت انسان را با پرورش کامل آن در محیطی مناسب آزاد کند، مدافع پرشور حقوق انسان بود. این مردی است که به‌خاطر نظریاتش آزار فراوان دید؛ همچون عنصری خطرناک از شهری به شهر دیگر رانده شد. کتابهایش را ضاله اعلام کردند و مأمور اجرای حکم اعدام آنها را سوزاند، ولی سرانجام در دوم ژوئیه ۱۷۷۸، رخصت یافت به فرانسه بازگردد و سه روز بعد از شصت وششمین سالروز تولدش و چند سالی پیش از انقلاب فرانسه که وی بزرگترین الهامبخش و پیام‌آور آن بود، جهان را بدرود گفت.

## فلسفه سیاسی

### زمینهٔ اندیشه‌های روسو

اینکه روسو نام پیمان اجتماعی را بر رسالهٔ اصلیش نهاد امری اتفاقی نبود. طبعاً و ناگزیر اندیشهٔ او می‌بایست در محدودهٔ کلی مفاهیم و تصوراتی جولان کند که زیر بنای سازمان سیاسی را به‌صورت پیمانی میان انسانهای آزاد و مستقل تشکیل می‌دهد. مفهوم این پیمان، مبین احساس رشدیابندهٔ برتری نسبی افراد در برابر حکومتها و نیز شناخت ارزش هر فرد آدمی، فقط به لحاظ انسان بودن او بود نه به سبب پایگاه اتفاقیش در عرصهٔ زندگی از زمان تولد. و بیان این حقیقت را میسر می‌کرد که همین

15. ancien régime 16. *The Social Contract* 17. *Émile* 18. *The New Héloise*

افراد بشر و سعادت و رفاهشان غایت حکومت است، و همهٔ سازمانهای متعدد اجرایی و حتی خود پادشاه وسیله‌ای برای رسیدن به این غایتند.

گو اینکه مفهوم پیمان می‌توانست مورد تحریف زیرکانهٔ هابز قرار گیرد، در ماهیت خود بانظریهٔ لاک هماهنگی بیشتری داشت. در حقیقت، این مفهوم اساس چنین نظریه‌ای را تشکیل می‌دهد و دو رأی را که در این نظریات اهمیت بنیادین دارد به‌هم می‌پیوندد: یکی این رأی که انسان دارای برخی حقوق مطلق و اخلاقی است؛ و رأی دیگر اینکه هستی یک حکومت، مشروط بر آن است که تمایل و قدرت لازم را برای اجرای این حقوق در خود داشته باشد. اگر نظریه‌پردازان پیمان اجتماعی فرضاً مدعی وقوع تاریخی و واقعی پیمانی میان افراد آدمی می‌شدند، چنانکه قبلا اشاره شد، برای ما این موضوع در مرحلهٔ دوم اهمیت قرار می‌گرفت و منطقاً هیچ‌گونه ربطی به مراد اصلی آنها پیدا نمی‌کرد ـ مراد اصلی آنان تعریف درست و نوع روابطی است که به اعتقاد ایشان باید میان افراد و حکمران وجود داشته باشد.

این به‌طور کلی نظرگاه اصلی و نقطهٔ آغاز اندیشه‌های روسو است؛ و از این لحاظ باید بگوییم که وی به‌نحوی عمیق زیر نفوذ لاک قرار داشته است. ولی بعد از آنکه روسو کارش را آغاز می‌کند به نتیجه‌ای سخت متفاوت می‌رسد. بنابراین، فلسفهٔ سیاسی او به هیچ‌وجه سادگی و روشنی فلسفهٔ لاک را ندارد. نظریات وی عاری از نظم و گیج‌کننده و مبهم و متناقض است. مجموعه‌ای است سخت آشفته از اظهارات تند و پرشوری که هر یک جهتی متفاوت از دیگری دارد و هیچ‌گاه به نتیجهٔ منطقی خود نمی‌رسند. پیمان اجتماعی، در حقیقت، مبین دلبستگیها و نگرشهای متعدد و رنگارنگ نویسنده است، درست همان‌گونه که رسالهٔ لاک ـ به نوبه خود ـ نموداری از سادگی و روشنی زندگی خود اوست. ولی نباید پنداشت که افکار لاک از افکار روسو منطقی‌تر و همسازتر است: یک قسمت از مشکلات روسو را مسائلی تشکیل می‌داد که نظریات لاک با آن روبه‌رو بوده، ولی خود لاک به آنها توجهی نکرده است.

قاطعترین مسئله‌ای که روسو با آن روبه‌رو بوده، مسئله رضایت است. البته از نظر لاک موضوع رضایت مردم هیچ‌گونه مشکلی را پیش نمی‌آورد و اساس دولت بر رضایت است. به نظر او، همینکه رضایت مردم تأمین شد، یک دولت اخلاقی و قانونی و عادلانه می‌تواند به وجود آید، و هنگامی که رضایت افراد موجود نباشد، حکمران یا جبار است یا غاصب. در آغاز روزگار نو، یعنی در قرنهای شانزدهم و هفدهم، اختیار

دادن به فرمانروای ملی و حفظ اختیار او در برابر نیروهای کوچکتر از قبیل اشراف فئودال که در داخل کشور وجود داشتند، مسئله‌ای بسیار مهم به شمار می‌رفت. و این مسئله به همین صورت برای بُدَن و هابز مطرح بود. ولی وقتی که این مبارزه برای به قدرت رساندن حکمران به موفقیت رسید، لاک و دیگران رفته‌رفته احساس کردند که خطر معکوس آن، جامعهٔ بشریت را تهدید می‌کند. تا زمانی که حکمران قدرت کافی در اختیار نداشت، نظریه‌پردازان سیاسی می‌خواستند او را به قدرت برسانند، اما بعد مسئله‌ای که برای آن نظریه‌پردازان پیش آمد این بود که حکمران بیش از اندازه قدرت یافته است. [در آن زمان دیگر] حکمران، به‌اصطلاح، برای خود تافته‌ای جدابافته شده بود (یا لااقل خودش این‌گونه می‌اندیشید)، زندگیش به خودش تعلق داشت و غایت و غرض او ـ یعنی آسایش و رفاه شخصیش ـ به خودش مربوط بود و هر چیز دیگری در کشور می‌بایست در راه تحقق آرمان او به کار افتد.

بنابراین، از لحاظ منطق تاریخ ایجاب می‌کرد و کاملا درست بود که لاک بر لزوم رضایت افراد تأکید ورزد. آنچه لاک در این زمینه بیان کرده، واقعی و مهم است. ولی متأسفانه او به‌قدرکافی این مطلب را دنبال نکرده است. به خصوص دو موضوع را از نظر دور داشته است: (۱) تنها رضایت اولیهٔ افراد در هنگام عقد یک پیمان صوری کافی نیست، زیرا در صورتی اعمال و اقدامات یک حکمران از لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر است که رضایت افراد دوام یابد؛ و (۲) اکثریت در یک دموکراسی می‌تواند همان‌قدر برضد اقلیت زور به کار برد که یک تن برضد همهٔ مردم. در یک کلام، لاک به این امر توجه نمی‌کند که در دولت دموکراتیک هم مانند سختگیرترین دولتهای استبدادی و مطلق ـ که اساسش بر اعمال بیرحمانه و زور استوار است ـ مسئلهٔ رضایت افراد مطرح است. در حقیقت، اکثریتی که از هر حیث از خیر عموم ناآگاه است، خود از هر حکمران ستمگری جانورخوتر و بیرحم تر و زورمدارتر است.

این دقیقاً مسئله‌ای است که مورد توجه روسو قرارگرفت، و درکتاب پیمان اجتماعی بزرگترین مساعی خود را برای حل آن به کار بست. ولی تردیدی نیست که کوشش او در این زمینه به موفقیت کامل نرسید. بلکه، در واقع، به پیدا شدن بینشی انجامید که در عقاید متفکران بعدی به‌صورت نظریه‌ای کاملاً متضاد با شالودهٔ «لاک»مآبانهٔ آراء روسو درآمد ـ و آن نظریهٔ دولت توتالیتر یا استبداد همه‌گیر[19] بود.

19. totalitarian state

روسو خود هرگز به این نتیجهٔ افراطی [که به‌طور ضمنی از افکارش گرفته شده است ]نرسیده بود [و اگر زنده می‌ماند و از آنها باخبر می‌شد] به هیچ‌وجه نمی‌توانست قبول کند که چنین عقایدی از نظریات او برخاسته باشد. ولی نظرگاه او، حتی تا جایی که خود آن را دنبال کرده، شکافی عمیق با آن افکاری که وی از لاک گرفته و کار خویش را با آن شروع کرده بود به‌وجود آورده است. این امر اختلاف توجه برانگیزی را که میان برخی از نوشته‌های آغازین روسو مانند گفتار دربارهٔ نابرابری،[۲۰]، از یک‌سو، و پیمان اجتماعی، از سوی دیگر، وجود دارد توضیح می‌دهد. یکی از ویراستاران اخیر آثار روسو این اختلاف را خاطرنشان کرده و نشان داده است که همین اختلاف میان پیشنویس کتاب پیمان اجتماعی و آخرین متن منتشر شدهٔ آن وجود دارد. روسو در این پیشنویس و نیز در کتاب گفتار وضع طبیعی را وضع کمال مطلوب زندگی بشر دانسته است. در اینجا روسو در تصویر کمال مطلوبی که از طبیعت فردی بشر به دست می‌دهد از لاک بسیار فاصله می‌گیرد. در مقایسه با چنین حالتی، زندگی گروهی و اجتماعی ـ با آن سازمان سیاسی که لازمهٔ آن است ـ شیوهٔ پست‌تری از زندگانی افراد بشر [در وضع طبیعی] است. هنگامی که دولت به‌وجود می‌آید، انسان ناگزیر صفات ناپسند و ناهنجاریهایی می‌یابد و انحطاط می‌پذیرد و آن کمالی را که زمانی دارا بوده از دست می‌دهد. در حقیقت روسو انسان اجتماعی و سیاسی را مانند فرشته‌ای می‌داند که از بهشت بیرون رانده شده است و داستان انجیل دربارهٔ خروج انسان از باغ عدن، بخوبی می‌تواند روایتی شاعرانه از نظر روسو دربارهٔ هبوط آدم از بهشت تنهایی و انفراد به ورطهٔ اجتماع سیاسی باشد.

[ولی] در آخرین دستنویس کتاب پیمان اجتماعی، همه این نظریات تغییر کرده است. یکی از دلایل این تغییر بسیار روشن است. روسو دیگر مصلحی نیست که بر ضد شرارتها و رذالتهای اجتماعی که در آن می‌زید موعظه کند، بلکه می‌کوشد تا وجود کشور و سازمان آن را توجیه کند، و اگر بر همان نظر پیشین خود ـ که هر موجود اجتماعی را بد و منحط می‌دانست ـ اصرار می‌ورزید، شاید نمی‌توانست در این کوشش کامیاب شود. اما حتی مهمتر از این دگرگونی هدف و نظرگاه او، تغییری است که گویی بر اثر تفکر درباره مسئلهٔ رضایت در نظرگاه او پدید آمده است. روسو چون احساس کرد که راه‌حل لاک در این زمینه به اصلاحاتی نیازمند است، به مفهوم

20. *Discourse on Inequality*

ارادهٔ عام[۲۱] روی آورد که، به‌نوبهٔ خود، عمیقاً نظر او را در مورد رابطهٔ افراد با یکدیگر دگرگون ساخت. و سپس آیین زندگی اجتماعی، محصول بعدی نظریات او بود که با مشرب فردگرایی و انزواطلبی[۲۲] افراطی او ـ که در کارهای آغازینش نمایان است ـ تناقض صریح دارد.

به‌موجب این فکر جدید خیری مشترک[۲۳] وجود دارد که برای ایجاد و تحصیل آن همه افراد می‌توانند و باید در کنار یکدیگر بکوشند، زیرا از برکت وجود آن به بالاترین خیر شخصی خویش خواهند رسید. تا زمانی که انسان جدا از دیگران زندگی می‌کند ـ خواه واقعاً به معنای عینی کلمه جدا از دیگران باشد یا فقط به این علت که هدفهای شخصیش را تابع خیر عمومی جامعه نمی‌کند، روحاً و اخلاقاً جدا از دیگران به سر می‌برد ـ زندگیش ناقص و ناکامل خواهد بود و از زندگانی مطلوبی که شایستهٔ فرد انسان باشد محروم خواهد ماند. پیداست که این نظر کاملاً عکس نظرگاه اولیهٔ روسو است. در اینجا وضع طبیعی نه تنها دیگر وضع کمال مطلوبی که بشر از آن جدا شده باشد نیست، بلکه صرفاً به صورت وضعی کم و بیش خنثی جلوه می‌کند (یعنی خوبی و بدی آن یکسان می‌نماید) و افرادی که در این وضع زندگی می‌کنند (که ذاتاً هم موجودات بدی نیستند) به علت آنکه زندگیشان به‌نسبت جدا و مستقل از یکدیگر است، نمی‌توانند از استعدادهایی که در نهاد خود دارند آگاه شوند. به‌عبارت دیگر، روسو به تصوری از انسان و رابطه او با همنوعانش رسیده است که اساساً با نظر افلاطون و ارسطو یکسان است. آن دو فیلسوف یونانی معتقد بودند که رابطهٔ انسان با همنوعان خود یک رابطهٔ ارگانیک (اندامی) است، یعنی همان‌طور که اعضای بدن انسان در صورتی به نحو مطلوب به حیات خود ادامه می‌دهند که هر یک از آنها وظیفه‌اش را به روشی سودمند و هماهنگ و متعاون با اعضای دیگر انجام دهد، زندگی انسان هم در صورتی خوب و سعادتمندانه است که در اجتماعات مختلفی که با همنوعانش تشکیل می‌دهد به سر برد [و با آنها تعاون و هماهنگی داشته باشد] (این اجتماعات، کشور را نیز که بزرگترین و کاملترین اجتماع است در بر می‌گیرد). چون انسانها به نحوی ساخته شده‌اند که هر یک عضوی از یک حیات کلی باشند، و این حیات کلی بر حیات ارکان تشکیل‌دهندهٔ خود تسلط و حاکمیت دارد، بنابراین، روابط میان افراد

21. general will 22. seperatism 23. common good

بشر ارگانیک است.

این نظر فیلسوفان یونان، نقطهٔ مقابل اندیشه‌ای است که زیربنای رهبانیت مسیحی[۲۴] را تشکیل می‌دهد. راهبان مسیحی بر آن بودند که تنها در صورتی می‌توانند در زندگی خود به خیر اعلا[۲۵] - یعنی آمرزش روح - برسند که به تنهایی با خدای خود رابطه داشته باشند. ولی فیلسوفان یونان که غایت حیات را درکاملترین پیشرفت منش و شخصیت فرد، در جنبه‌های مختلف آن، می‌دانستند، بر آن بودند که انسان تنها در صورتی می‌تواند به خیر اعلای خود برسد که در تماس نزدیک و صمیمانه با همنوعان خویش به سر برد. آدمیان می‌توانند برای یکدیگر کارهایی انجام دهند که یک تن به‌هیچ روی به‌تنهایی قادر به انجام دادن آن نیست؛ بنابراین هر اجتماعی (و از آن جمله کشور) عاملی است که با تعاون متقابل، استعدادهای بالقوه افراد را تحقق می‌بخشد.[۲۶] بنابراین، هنگامی که ارسطو انسان را حیوان سیاسی خواند مرادش آن بود که طبیعت آدمی به‌نحوی است که باید برای رسیدن به کمال خود به همنوعانش متکی شود و در اتحاد با آنان به سر برد. و وقتی گفت که وضع سیاسی برای بشر وضعی طبیعی است، قصدش آن نبود که انسان حتماً باید در اجتماع زندگی کند، بلکه می‌خواست بگوید که زندگی اجتماعی به نفع انسان است، زیرا ماهیت انسان به گونه‌ای است که زندگی اجتماعی او را به بالاترین خیر خود می‌رساند و بیشترین ثمرات را برایش به‌بار می‌آورد.

اگر نظریات روسو به‌نحوی همسازگسترش یافته بود، نظرگاه وی در پیمان اجتماعی با همهٔ ملاحظات فوق توافق می‌داشت. متأسفانه روسو به‌هیچ‌روی حاضر نبود نظرگاه

24. Christian monasticism 25. supreme good

۲۶. باید یادآور شد که هم افلاطون و هم ارسطو، تفکر را خیر اعلا برای بشر دانسته‌اند زیرا، بنابر نظر آنان، عقل پرارج‌ترین گوهری است که در شخصیت آدمی یافت می‌شود. شاید این توهم پیش آید که تفکر کاری است که شخص می‌تواند به‌تنهایی انجام دهد و شاید هم در حالت تنهایی، انسان بهتر - از حالت همزیستی - بتواند به اندیشه‌ورزی بپردازد. ولی اگر کسی تفکراتی را که بعد از مباحثه [با دیگران] برایش حاصل می‌شود تجربه کرده باشد، به صدق گفتار فیلسوفان یونان در مورد اجتماع بشر - حتی در زمینهٔ اندیشه ورزی هم - بخوبی پی‌خواهد برد. انسان نه‌تنها در هنگام مباحثه، انتقادات باارزشی با طرف خود رد و بدل می‌کند، بلکه عقاید و نظریات جدیدی به فکرش خطور می‌کند که قبلاً به هیچ‌وجه به فکرش نرسیده است. این [پیشرفتهای فکری بشر] محصول تماس و برخورد عقلهاست، نه آنکه فقط فکری به ذهن کسی راه یافته و سپس به دیگری انتقال داده باشد.

آغازین خود را ترک گوید و همچنان از آزادی و استقلال بشر در وضع طبیعی سخن می‌گفت. اگر روسو بوضوح متوجه استلزامات[۲۷] نظریهٔ جدیدش در مورد پیمان اجتماعی می‌شد، ملاحظه می‌کرد که از آن دیدگاه، وضع طبیعی در واقع یک چیز «غیرطبیعی» می‌شود، یعنی به همان مفهومی که ما کلمه «غیرطبیعی» را در مورد شرارت غیرطبیعی یا کودک غیرطبیعی به کار می‌بریم، وضع طبیعی را هم [که در آن افراد بشر به‌طور انفرادی و پراکنده، با استقلال و آزادی مطلق زندگی می‌کنند]، باید چیزی «غیرطبیعی» بخوانیم. در یک کلام، تنهایی[۲۸] چیزی غیرطبیعی ونابهنجار است، زیرا بندرت واقع می‌شود و چون واقع شود، حالت مطلوبی نیست و به نتایج مطلوبی هم نمی‌انجامد. بنابراین هرچند که روسو تنهایی را [حالت] طبیعی می‌خواند، ولی [اگر استدلال خود را به‌طور منطقی پی‌می‌گرفت] می‌بایست از ارسطو پیروی می‌کرد و اجتماعی بودن را [حالتی] طبیعی می‌خواند. زیرا منظور روسو، هرچه باشد، قطعاً همان است که ارسطو بیان کرده است: روسو در پیمان اجتماعی از این لحاظ که فکر می‌کند تنها زیستن، زندگی ناقص و نارساست ـ و در این معنی ـ غیرطبیعی و غیراخلاقی است، با ارسطو همداستان است. ولی روسو معنای واژهٔ طبیعت را یکسر معکوس می‌کند. اگر پرسیده شود که چرا روسو کلمه «طبیعی» را در مورد چیزهایی به‌کار می‌برد که ارسطو آنها را «غیرطبیعی» می‌خواند، تنها جواب این می‌تواند باشد که در تفکرات اولیه‌اش دربارهٔ این موضوع ـ یعنی هنگامی که معتقد بود تنهایی وضع مطلوب و مناسبی برای انسان است ـ واژه‌های او معنای ثابت و مشخصی پیدا کرده بود؛ یعنی آنگاه که می‌گفت تنهایی حالتی «طبیعی» است، از کلمهٔ طبیعی همان مفهومی راکه ارسطو اراده می‌کند در نظر داشت. سپس با آنکه به این نتیجه رسید که تنهایی حالتی نامطلوب است، همچنان آن را طبیعی خواند.

در واقع غیرممکن است که بتوان به‌نحوی روسو را از تناقض‌گویی ـ چه در افکار و چه در واژه‌های مخصوصی که به کار می‌برد ـ بری کرد، زیرا چون وی از اختلاف فاحش میان مفاهیم اولیه و مفاهیم بعدی پیمان اجتماعی غافل مانده، آنها را درکنار هم جا داده و خواننده‌اش را بکلی گیج کرده است. در چنین وضعی، منتقدی که نخواهد به‌نحوی ملالت‌بار مسیر استدلال پرپیچ و خم و لغزندهٔ روسو را دنبال کند ـ زیرا چنین کاری درک نظریهٔ روسو را برای هیچ‌کس آسان نخواهد کرد ـ می‌تواند انحرافها و

27. implications 28. solitude

تناقضهای مکرر روسو را نادیده بگیرد و توجه خود را بر روی قطعاتی متمرکز سازد که در آنها وی نتایج فکر خود را دربارهٔ پیمان اجتماعی بیان می‌کند. با این کار بر آنچه خود روسو گفته است چیزی نخواهد افزود یا نمی‌تواند استدلال او را از آن جایی که خود روسو رها کرده است پیشتر برد؛ بلکه فقط می‌تواند آیین مهم و بدیع روسو را از شاخ و برگ مطالب نامربوطی که پوشانندهٔ آنند بپیراید. اگر از نظر دور نداریم که رشتهٔ افکار روسو، خود بسیار گمراه کننده است، این کار زیانی نخواهد داشت. در غیر این صورت، ما در پایان کار چه بسا دربارهٔ پیمان اجتماعی برداشتی بسیار پسندیده‌تر از آنچه این کتاب مستحق آن است پیدا خواهیم کرد. ولی بعد از همهٔ اینها، آنچه بیش از هرچیز مورد نظر ماست، نه نقد همسازی منطقی عقاید روسو در پیمان اجتماعی، بلکه درک مفهوم نوین پیمان در این کتاب است.

## آزادی و پیمان

حال اگر به این جملهٔ آغازین کتاب پیمان اجتماعی توجه کنیم که «انسان آزاد زاده می‌شود، ولی همه‌جا در بند است»[۲۹] خواهیم دید که معنایی که این الفاظ در نخستین پیشنویس کتاب داشته است، قطعاً قبل از آنکه بتواند با نظرگاه روسو در آخرین متن کتاب سازگار شود، تغییرات کاملی را گذرانده است. در نخستین پیشنویس معنای آنها این است که انسان باید آزاد، مستقل، و تنها باشد (زیرا این بهترین نوع زندگی برای اوست)؛ ولی قراردادها و عرفهای اجتماع و نظمها و محدودیتهایی[۳۰] که نهادهای سیاسی و اقتصادی پدید می‌آورند، او را به صورت برده درمی‌آورند و موجب می‌شوند که از آن وضع خجستهٔ آزادی که در اصل دارا بوده است فروافتد. شاید این گفتهٔ ویلیام وردزورث پیشاپیش به ذهن روسو رسیده باشد که «سایه‌های زندان در پیرامون جوانی که در حال رشد است حلقه محاصرهٔ خود را تنگتر می‌کنند». نزد روسو، زندان همان نوع زندگی اجتماعی است که در این دنیای نوین، گریزناپذیر به نظر می‌آید. بدین ترتیب این جمله، چنانکه می‌نماید، کاملا با روح کتاب گفتار همخوان است، یعنی

۲۹. پیمان اجتماعی، کتاب اول، فصل اول (ص ۲۳). در پیشنویس اول کتاب، این جمله شروع فصل سوم بوده است.

30. restrictions

نگرشی را بیان می‌کند که می‌توانیم آن را «بدوی‌گرایی رومانتیک[۳۱]» بخوانیم ـ یعنی نوعی دلتنگی برای یک زندگی ساده و بی‌پیرایه و برای آن عصر طلایی که پیچیدگی زندگی جدید، ما را از آن جدا کرده است.

ولی وقتی که این جمله را با نظرگاهی که روسو در تحریر نهایی کتاب اختیار کرده است هماهنگ کنیم، این تصور که انسان آزاد زاده شده است، اما در واقع امر در بند به سر می‌برد، به‌صورت این حکم درمی‌آید که (۱) انسان باید آزاد باشد (البته نه بدان معنی که بتواند هر آنچه میل کند انجام دهد، بلکه به این معنی که او عنصری است از یک ارادهٔ عام که حیات او جزئی از حیات مشترک آن است)، و (۲) انسان مشکل بتواند واقعاً آزاد باشد (زیرا اغلب دولتها به‌جای آنکه بر ارادهٔ عام استوار باشند، که بحق باید چنین باشد، بر شالوده زور استوار شده‌اند.) بنابراین آزادیی که روسو درباره‌اش سخن می‌گوید، دیگر لگام‌گسیختگی[۳۲] محض نیست و نمی‌توان آن را رفتار بی‌قیدوبند یک انسان مستقل و جدا از دیگران پنداشت. بلکه، برعکس، این کلمه اکنون از نوعی مشارکت در زندگی وسیعتری حکایت دارد، همچون مشارکت اندامهای مختلف بدن انسان که به هنگام تندرستی، در یک حیات کلی شرکت دارند و هماهنگ با یکدیگر وظایف خود را انجام می‌دهند.

در نگرش نخست چنین به‌نظر می‌رسد که این تصوری نامعمول از آزادی است. این آزادی به هیچ‌وجه آن آزادی طبیعی نیست که هابز در نظر داشت، یعنی آزادی اینکه ما هر کاری را که در توانایی خود داشته باشیم انجام دهیم. و نیز معنای آن، خودمختاری اخلاقی[۳۳] ـ آن‌گونه که لاک می‌پنداشت ـ نیست که فرد در پرتو آن بتواند دربارهٔ اعمال خود داوری کند و برای خود تصمیم بگیرد. هیچ‌یک از این دو مفهوم با قیدوبند سازگار نیست. آزادی طبیعی هابز و آزادی اخلاقی لاک، هر دو نوعی لگام‌گسیختگی است ـ نزد هابز به‌صورت جسمانی که نتیجه‌اش این است که انسان هرآنچه را قدرت و زورش میسر می‌سازد می‌تواند انجام دهد؛ و نزد لاک به صورت اخلاقی که نتیجه‌اش این است که افراد می‌توانند برای خودشان تصمیم بگیرند. از آنجا که لگام‌گسیختگی در این دو مورد که به کار رفته است اساساً دارای معانی مختلفی است، روسو مفهومی از آزادی را جانشین آنها می‌کند که نه تنها با آنها همساز است،

31. romantic primitivism 32. licence 33. moral autonomy

بلکه در واقع نوعی قیدوبند را دربردارد. این نوع آزادی درست به‌همان معنایی است که کانت به کار برده است ـ «آزادی اراده چه می‌تواند باشد جز خودمختاری[۳۴]، یعنی این خاصیت اراده که خود قانون خویش باشد؟ . . . میان یک ارادهٔ آزاد و یک ارادهٔ تابع قوانین اخلاقی هیچ تفاوتی وجود ندارد.»[۳۵] اصطلاح آزادی به‌حکم سنتی دیرین و متبع اغلب متضمن نوعی محدودیت بوده است. مثلاً این بسیار عادی است که دربارهٔ شخصی که خود را کلاً تسلیم میل و هوس خاصی می‌کند بگوییم که این شخص بندهٔ فلان میل و هوس خود ـ مثلا بنده میل به داروهای مخدر ـ است. و بر این قیاس در صورتی شخصی را آزاد می‌گوییم که رفتار او مطابق با الگویی باشد که وی برای خود تعیین کرده است. حتی اگر این مطابقت مستلزم محدودیت انگیزه‌ها و هوسهایی باشد که او را در جهت مخالف آن الگو سوق می‌دهد.

طبیعت و ماهیت این قانون چیست که تمایل به مطابقت با آن، حتی اگر متضمن محدودیتی باشد، موجب آزادی انسان است؟ این قانون نباید از یک مرجع خارجی بر انسان تحمیل شود. بلکه، همان‌گونه که کانت می‌گوید، قانونی است که انسان به صرافت طبع پذیرای آن می‌شود. از این‌رو آدمی خود را با آن قانون یکی می‌داند، بدون آنکه احساس اجبار یا محدودیتی داشته باشد. به گفتهٔ روسو، چنین قانونی، از ارادهٔ عام ناشی می‌شود و فرد می‌تواند خود را با آن یکی بداند، زیرا ارادهٔ خاص او جزء اندامی آن ارادهٔ عام است.

تا اینجا ما جملهٔ آغازین فصل اول کتاب پیمان اجتماعی را بررسی کردیم. روسو در پی آن جمله می‌گوید:[۳۶]

> چگونه این تغییر روی داده است [یعنی چگونه بشر آزاد دچار بندگی شده است؟] پاسخ این سؤال را نمی‌دانم. چه چیز می‌تواند اسارت بشر را توجیه کند؟ خیال می‌کنم که بتوانم این سؤال را پاسخ دهم.
> اگر فقط زور را ـ با نتایجی که از آن ناشی می‌شود ـ در نظر می‌آوردم می‌گفتم: «چنانچه مردم از روی اجبار به اطاعت از زور تن در دهند

34. autonomy 35. *Grundlegung der Meta physik der Sitten* (translated by T. K. Abbott, in *Kant's Theory of Ethics* , Longmans, 1927, pp. 65 - 66). 36. *Contrat Social* , I, 1 (23 -24).

و از زورمندان اطاعت کنند، کارشان خوب است. هرگاه ملتی بتواند یوغ اسارت را از گردن خود بردارد و چنین کند کارشان بهتر است. زیرا درست با همان حقی آزادی خود را بازپس گرفته است که به‌وسیلهٔ آن آزادی او را سلب کرده بودند [یعنی با حق زور]. اگر عمل آنان که در آغاز مردم را از آزادی خود محروم کرده‌اند مشروع و توجیه‌پذیر باشد، پس عمل کسی هم که بعداً آزادی خود را بازمی‌گیرد توجیه‌پذیر خواهد بود.» ولی نظم اجتماعی حق مقدسی است که شالودهٔ همهٔ حقوق دیگر است. با وجود این، این حق دارای یک منبع و مأخذ طبیعی نیست؛ یعنی ارکان آن بر قراردادها[ی میان افراد] استوار است. حال لازم است که بدانیم این قراردادها چیستند. [ولی] پیش از شروع این مطلب باید آنچه را اکنون گفتم به اثبات رسانم.

پیش از آنکه گفتار روسو را در این زمینه دنبال کنیم، باید بدین نکته توجه داشت که مفهوم فردِ آزادی که در یک ارادهٔ عام شرکت دارد (و چنانکه ملاحظه شد این مفهوم در اولین جملهٔ قسمت مذکور مستتر است) در واقع ناقض مفهوم پیمانی است که در پایان همان قسمت آمده است. علت آن است که مفهوم پیمان، چنانکه در مورد نظریهٔ لاک نیز دیدیم، بر این نظر استوار است که انسان اساساً طبیعتی خودمختار و مستقل دارد. در واقع لازم است که یک پیمان، آدمیان را گرد هم آورد، زیرا آنان اساساً موجوداتی مستقلند متأسفانه تمامی فکر طبیعت انسانی که نظر روسو دربارهٔ اراده عام وی را به آن مقید می‌سازد، با این نظر که مردم واقعاً و اساساً از یکدیگر مستقلند ناسازگار است. ولی، برعکس، نظریهٔ انداموار یا ارگانیک [بودن اجتماع بشر] این مفهوم را دربردارد که آدمیان اساساً (یا به زبان ارسطو «طبیعتاً») متکی به یکدیگرند، زیرا آنان برای پیشرفت و تکامل زندگی فردیشان احتیاج دارند که در اجتماع همنوعان خود به سر برند. کوتاه سخن آنکه، هرچند روسو به این نکته توجه ندارد، مفهوم جدید ارادهٔ عام (که وی به علت درک مشکلات مفهوم «رضایت» در نظریه لاک به آن کشیده شد) مخالف مفهوم پیمان لاک است که روسو تحقیق خود را با آن آغاز کرده است. یا شاید روسو فکر جدید مشارکت دائم در یک اراده عام را جانشین این نظر ساخته بود که جامعه به‌موجب پیمان اصلی باید عمل اکثریت را برای همیشه بپذیرد

ـ پیمانی که تا زمان روسو حرمت سنت را یافته بود.

لکن، هم مفهوم جدید ارادهٔ عام و هم مفهوم قدیم پیمان ـ که آن هم در قسمت مذکور مطرح شده است ـ در یک صفت مشخصه سهیمند. هر دو مفهوم، به‌طور مساوی، بر این نکته تأکید می‌ورزند که هستی دولت و ایجاد قید و محدودیت [از جانب آن] به یک توجیه اخلاقی[37] نیازمند است و هر دو مفهوم می‌کوشند که این توجیه را به‌دست دهند. یک نظریه‌پرداز پیمان اجتماعی[38] مانند لاک که فلسفهٔ خود را با این فرض آغاز می‌کند که افراد بشر ذاتاً مستقل و خودمختارند مآلا باید چنین نتیجه بگیرد که ایجاد قید و محدودیت به‌وسیلهٔ دولت فقط در صورتی توجیه‌پذیر است که این افراد مستقل، آزادانه به اعمال زور به‌وسیلهٔ اکثریت رضایت دهند و بر آن توافق کنند. روسو نیز فلسفهٔ خود را با همین نظر آغاز کرده است، ولی مسائلی که در چنین راه‌حلی وجود دارد موجب می‌شود که وی مفهوم ارادهٔ عام را در سر بپروراند. و این، به نوبهٔ خود، سبب تغییری اساسی در تصور وی نسبت به آدمیان و روابط آنان با یکدیگر می‌شود. ولی در راه‌حل جدید هم، مانند راه‌حل قدیم، لازم است که اعمال زور از لحاظ اخلاقی توجیه شود؛ و این مشکل بدین‌گونه حل می‌شود که مفهوم رضایت به‌عنوان مشارکت مداوم در تشکیلاتی که اکنون دولت آن را تشکیل می‌دهد تعریف شود. در یک کلام، از نظر روسو و همین‌طور از نظر لاک، صِرف اعمال زور چیزی را توجیه نمی‌کند. بی‌شک شرط حزم آن است که وقتی نیرویی بالا دست، ملتی را تهدید می‌کند، آن ملت سر به اطاعت فرو افکند؛ ولی چون زور هیچ‌گونه حقی را به‌وجود نمی‌آورد، هیچ دلیلی وجود ندارد که یک لحظه بیشتر از زمانی که دیگر آن تهدید وجود ندارد به اطاعت خود ادامه دهد. یعنی هر زمان که عقل و احتیاط مقتضی بداند و خطری وجود نداشته باشد، هر ملتی حق طغیان بر ضد زور را خواهد داشت.

این نظر در بخش زیرین به شیوه‌ای بسیار مؤثر و با تفصیل بیشتر بحث شده است.[39]

> زور قدرت جسمانی[40] است؛ [بنابراین] باور ندارم آثار آن هرگز بتواند ارزش اخلاقی داشته باشد. تسلیم شدن به زور از روی جبر است و هیچ‌کس به میل خود به آن تن در نمی‌دهد. و مردم از روی حزم و

37. moral justification 38. contract theorist 39. *Ibid.*, I, 3(26 - 27).
40. physical power

احتیاط تسلیم زور می‌شوند. به چه معنایی اطاعت از زور می‌تواند یک وظیفه باشد؟

اینک، محض استدلال، چنین انگاریم که زور می‌تواند موجد حق شود. چنین فرضی نتیجه‌ای لغو و باطل خواهد داشت. زیرا اگر زور موجد حق شود، آنگاه تغییر علت [یعنی زور] سبب تغییر معلول [یعنی حق] می‌شود: بدین قرار که هر وقت نیرویی بر نیروی دیگر چیره شود، نیروی غالب حق نیروی مغلوب را به‌دست می‌آورد. [به عبارت دیگر، از بین رفتن زور با از بین رفتن حق ملازمه دارد.] همینکه شخص بداند با مصونیت می‌تواند نافرمانی کند، می‌تواند مشروعاً سر از اطاعت بپیچد؛ و چون زور موجد حق است، برای هر کس فقط یک چیز اهمیت دارد: و آن این است که بکوشد تا بالاترین قدرت را به‌دست آورد. ولی این چه حقی است که با معدوم شدن زور از بین می‌رود؟ اگر شخصی بزور مجبور به اطاعت شود، دیگر وظیفه‌ای [اخلاقی] برای اطاعت کردن نخواهد داشت؛ و همینکه زور از میان برود، دیگر ملزم به اطاعت نخواهد بود. از این نکته چنین برمی‌آید که کلمهٔ «حق» به زور چیزی نمی‌افزاید، و اگر با زور ممزوج شود، ترکیبی بی‌معنا خواهد بود.

[می‌گویند] از کسانی که قدرت را در اختیار دارند اطاعت کنید. اگر منظور این است که «به زور تسلیم شوید» اندرز خوبی است، ولی ذکر آن زاید است. [زیرا] من در جواب می‌گویم که هیچ‌کس خلاف آن رفتار نخواهد کرد . . .

پس باید بپذیریم که زور موجد هیچ‌گونه حقی نیست، و ما وظیفه داریم که فقط از قدرتهای مشروع اطاعت کنیم . . .

نکته مورد نظر روسو این است که حق و زور نوعاً از هم متفاوتند. وقتی می‌گوییم فلان چیز بحق است (یعنی آن چیزی است که باید باشد) یک ادعای اخلاقی کرده‌ایم، در حالی که ادعای مربوط به زور، فقط بیانی از یک واقعیت جسمانی است. بنابراین هستی بالفعل زور هیچ‌گاه نمی‌تواند در اثبات یا ابطال راستی حقی مؤثر باشد.[۴۱]

41. *Ibid.*, I, 2 (25 - 26).

گروتیوس [۴۲] قبول ندارد که همهٔ قدرت دولت باید در راه منافع افراد به کار افتد؛ و [در این باره] موضوع بردگان را به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند. روش استدلال وی برای اثبات یک حق پیوسته بدین ترتیب است که واقعیتی را به‌عنوان نمونه، شاهد می‌آورد. هرچند می‌توان روشهایی منطقی‌تر [برای اثبات حقوق بشر] یافت، هیچ روشی بهتر از روش او مطلوب حکمرانان جبار قرار نگرفته است.

معلوم نیست که آیا به نظر گروتیوس، آدمیزادگان همگی به عده‌ای معین، مثلا صدتن، متعلقند یا آن صدتن به آدمیزادگان تعلق دارند. ولی از افکار وی در سراسر کتابش چنین برمی‌آید که بیشتر متمایل به نظر اول است. هابز نیز بر همین عقیده است؛ و از نظریات این دو چنین برمی‌آید که افراد بشر به گله‌های زیاد تقسیم شده‌اند و هر یک دارای اربابی هستند که گلهٔ خود را برای کشتن و خوردن پرورش می‌دهد.

همان‌گونه که چوپان طبیعتی برتر از طبیعت گوسفندان دارد، چوپانان انسان هم ـ یعنی اربابانشان ـ از طبیعت برتری برخوردارند. و بر همین قیاس، امپراتور کالیگولا [۴۳]، به گفتهٔ فیلون، استدلال می‌کند که یا شاهان همچون خدایانند یا رعایا همچون چارپایان.

استدلال کالیگولا مانند استدلالهای هابز و گروتیوس است. ولی پیش از آنها، ارسطو همین نظر را بیان کرده است، بدین قرار که افراد بشر طبیعتاً برابر نیستند، برخی از آنها برای بردگی و برخی دیگر برای اربابی و سروری زاده شده‌اند.

ارسطو درست می‌گفت، ولی او ملعول را به‌جای علت گرفته بود. هیچ‌چیز از این متیقن‌تر نیست که آنان که در شرایط بردگی زاده می‌شوند، برده هم باقی بمانند. بردگان در زنجیر اسارت همهٔ تمایلات خود حتی میل به آزادی را از دست می‌دهند. و همان‌گونه که همراهان اولیس به‌زندگی حیوانیشان علاقه‌مند شدند، اینان هم به بردگی علاقه‌مند سی‌گردند. اگر اکنون کسانی هستند که بر وفق طبیعت برده‌اند، علتش آن است که درگذشته کسانی بر خلاف طبیعت برده بودند. نخستین بردگان را زور

42. Grotius 43. Caligula

به‌وجود آورد؛ فروپایگی، آنان را برده نگه داشته است.

در اینجا روسو به بحث خود چنین ادامه می‌دهد: میان آنچه هست و آنچه باید باشد، تفاوت وجود دارد. این واقعیت که برخی از افراد آدمی برده‌اند و برای این کار مناسبند و حتی به بردگی بیش از وضع دیگر تمایل دارند، نمی‌تواند بردگی آنان را توجیه کند. در یک کلام، آنان ممکن است نه تنها عملا (بلکه شاید قانوناً) برده باشند؛ حتی ممکن است طبیعتاً برده باشند، زیرا شرایط زیست بردگان، جوهر اخلاقی یک انسان آزاد را از بین می‌برد ـ وگو اینکه ممکن است متأسفانه همهٔ اینها واقعیت داشته باشد، هیچ کدام ربطی به اصل قضیه ندارد. وضع آنان باید غیر از آنچه هست باشد.
بنابراین اگر زور هیچ‌گاه نتواند حقی را به‌وجود آورد و اگر نتوان ایجاد قید و محدودیت را ـ به هر صورت که باشد ـ به‌وسیلهٔ زور توجیه کرد، پس چه چیز لازم است تا دولت را به صورت نهاد اخلاقی[۴۴] درآورد؟ خلاصه، زور چگونه باید اِعمال گردد؟ جواب روسو، چنانکه پیشتر دیده‌ایم، این است که برای توجیه اِعمال زور، رضایت [افراد] لازم است ـ ولی نه فقط رضایتی که در هنگام عقد پیمان آغازین فراهم باشد و برای همیشه معتبر دانسته شود، بلکه آنچنان رضایتی که در یک ارادهٔ عام مستمر تحقق یابد و بیان گردد.[۴۵]

از آنجا که هیچ‌یک از افراد به‌طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد[۴۶] و چون زور هم به هیچ‌وجه موجد حقی نیست، بنابراین، رضایت و توافق افراد، اساس همهٔ حکومتهای مشروع است . . .
فرض کنیم آدمیان به‌وضعی رسیده باشند که در آن وضع، با قدرتی که هر فرد برای صیانت ذات خود داراست، برطرف کردن موانعی که بر سر راه بقای او وجود دارد ناممکن باشد. در این حال این وضع بدوی دیگر قابل دوام نیست و اگر تغییر در نحوهٔ زیست انسان پدید نیاید، نسل بشر معدوم خواهد شد.
ولی چون مردم قادر نیستند نیروهای جدیدی خلق کنند، و فقط می‌توانند نیروهای موجود را متحد کرده، در جهت معینی به کار اندازند، راه نجاتی

44. moral institution 45. *Ibid.*, I, 4(27); I, 6 (32 - 33).
۴۶. البته منظور روسو در اینجا، آنچه باید باشد است [نه آنچه وجود دارد].

جز این در پیش نیست که در کنار هم گرد آیند و نیروهای خود را یکی کنند و به یاری آن بر موانع زندگی غالب آیند . . .

اتحاد نیروها فقط می‌تواند نتیجهٔ فعالیت هماهنگ تعدادی از افراد باشد. ولی از آنجا که نیرو و آزادی هر فرد ابزار اصلی صیانت وجود اوست، چگونه می‌تواند بدون آنکه خود را به مخاطره اندازد از وجود خویش غفلت کند و آن ابزار را در اختیار دیگران گذارد؟ این مسئله را ـ که مربوط به بحث فعلی ماست ـ می‌توان به‌عبارت زیر بیان کرد: «چگونه می‌توان مجمعی تشکیل داد که بتواند با کل نیروی مشترکی که به‌دست می‌آورد از جان و مال هر یک از افراد دفاع و حمایت کند و هر یک از شرکت کنندگان در این مجمع در عین حال که با دیگر افراد متحد می‌شود، فقط به فرمان خویش رفتار کند و همچون گذشته آزاد بماند.» این همان مسئلهٔ اصلی است که پیمان اجتماعی راه‌حل آن را به دست می‌دهد.

مواد این پیمان چنان بر طبق طبیعت امور تنظیم شده است که کوچکترین تغییری در آنها موجب بی‌اثر شدنشان می‌گردد؛ یعنی با وجود آنکه هیچ‌یک از مواد به‌طور رسمی اعلام نشده است، در همه جا یکسان است و همیشه با صراحت کامل پذیرفته و شناخته می‌شود، مگر آنکه پیمان اجتماعی نقض شود، که در آن موقع هر یک از افراد حقوق اولیه و آزادی طبیعی خود را دوباره به‌دست می‌آورد.

روسو در این عبارت، به عادت معمول خود، هنوز همان شیوهٔ سخن لاک را در مورد نظریهٔ پیمان اجتماعی حفظ کرده است، در حالی که در واقع از آن نظریه فاصله گرفته است. نحوهٔ بیان وی طوری است که گویی آن نوع قراردادی را در نظر دارد که به‌صورت توافقی خصوصی و رسمی میان افراد برقرار می‌شود، مانندِ شرکتنامه‌ای که به‌موجب آن یک مؤسسه بازرگانی به‌وجود می‌آید و تا زمانی که هیچ‌یک از شرکا یکی از مواد یا شروط شرکتنامه را زیر پا نگذاشته است، همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند. البته چنین ترتیبی مستلزم رضایت شرکت کنندگان است، ولی این آن گونه رضایتی نیست که در مفهوم ضمنی ارادهٔ عام مستتر است. این، در حقیقت، آن نوع رضایت و آن نوع مجمعی نیست که افراد شرکت کننده در آن «فقط به فرمان

خود رفتار کنند و مانند گذشته آزادی خود را حفظ نمایند.» از این گذشته، روسو یادآور می‌شود که پیمانی که درباره‌اش سخن می‌گوید، نیازی بدان ندارد که واقعیتی تاریخی[۴۷] بوده باشد. بلکه واقعیتی اخلاقی[۴۸] است ـ یعنی حاکی از آن نوع روابطی است که باید میان افراد وجود داشته باشد و افراد نیز واقعاً گاهگاه چنین روابطی میان خود برقرار می‌کنند. روسو وقتی می‌گوید که این نظم اخلاقی مورد شناسایی مردم ـ حتی زمانی که رفتارشان بر طبق آن نباشد ـ خواهد بود، شاید خوشبینی بیش از اندازه از خود نشان می‌دهد. ولی گفته‌های او دربارهٔ آیین ارسطویی بردگی طبیعی، برای اصلاح نظر خود مفید است: در حقیقت افراد ممکن است چنان تدنّی پذیرند که این نظم اخلاقی[۴۹] را درک نکنند. با این حال باید از این نظم بهره‌مند شوند.

## ارادهٔ عام و پیمان

ماهیت و چگونگی این نظم اخلاقی به‌طور دقیق چیست؟ روسو پاسخ این سؤال را در قطعهٔ زیر می‌دهد.[۵۰]

> همهٔ مواد [این پیمان] را، اگر درست فهمیده شود، می‌توان به ماده‌ای واحد تحویل کرد: هر یک از افراد، کل هستی خود را با همه حقوقی که دارد، به اجتماع وامی‌گذارد. اولاً چون هر فرد تمامی هستی خود را می‌بخشد، وضع زندگی برای همه یکسان خواهد بود، و ثانیاً، چون وضع برای همه یکسان است، به سود هیچ‌کس نیست که برای دیگران مزاحمتی ایجاد کند.
> وانگهی، چون این چشمپوشی بدون هیچ‌گونه شرطی انجام یافته است، اتحادی که از آن ناشی می‌شود، کاملترین اتحاد ممکن خواهد بود و هیچ‌یک از شریکان ادعای حقوق خاصی را نخواهد داشت. زیرا اگر حقوق خاصی برای برخی از افراد باقی بماند، چون هر کس در مورد آن حقوق داور خود خواهد بود (زیرا هیچ مقام مشترک و برتری وجود

47. historical fact 48. moral fact 49. moral order 50. *Ibid.*, I, 6(33-34)

ندارد که بتواند اختلاف میان او و اجتماع را فیصله دهد) بزودی ادعا می‌کند که در همهٔ امور می‌تواند داور باشد. در آن صورت، وضع طبیعی همچنان ادامه خواهد یافت و اتحاد آنان یا به صورت قدرتی جابر درمی‌آید یا بیهوده و عبث می‌شود.

بالاخره، چون هر فرد خود را وقف همگان می‌کند، هیچ شخص معینی اختیاردار او نخواهد بود. و چون هر یک از شریکان در مقابل حقی که از دست می‌دهد حقی را کسب می‌کند، بنابراین هر کس به همان اندازه که چیزی را از دست می‌دهد، چیزی به‌دست می‌آورد، و علاوه بر این قدرت حفظ دارایی خود را می‌یابد.

بنابراین اگر پیمان اجتماعی را از حشو و زواید آن بپیراییم، اصل آن بدین قرار خواهد بود: «هریک از ما، وجود و قدرت خود را تحت رهبری عالیهٔ ارادهٔ عام به مشارکت می‌گذاریم؛ و همچون پیکری واحد هر عضوی را به عنوان جزء لاینفک کل در مجمع خود می‌پذیریم.»

بلافاصله بعد از انعقاد پیمان، بر طبق قانون مجمع، یک پیکر اخلاقی و اشتراکی[51] به وجود خواهد آمد که جانشین تک‌تک افراد خواهد شد. این پیکر به شمارهٔ رأی‌دهندگان مجمع، عضو خواهد داشت و، به‌موجب همان قانون مجمع، وحدت و شخصیت مشترک و زندگی و اراده‌ای از آن خود خواهد داشت. این شخص عام[52] را، که بدین ترتیب به‌وسیله اتحاد همه افراد تشکیل می‌یابد، در دوران باستان به نام مدینه یا شهر خوانده‌اند، ولی اینک جمهوری یا پیکرهٔ سیاسی نامیده می‌شود. اعضای این مجمع به‌عنوان عامه‌ای که قوانین بر آن اجرا می‌شود کشور، و به عنوان هیئتی که قوانین را مقرر می‌کند حاکم یا صاحب حق حاکمیت، و در مقام مقایسه با نهادهای مشابه، قدرت نام دارد. افراد تشکیل دهندهٔ آن بر روی هم مردم نامیده می‌شوند. و اگر منظور از افراد، شرکت‌کنندگان در قدرت حاکم باشد، شهروندان نام می‌گیرند و اگر افراد به صورت پیروان قوانین ملحوظ باشند، اتباع[53] خوانده می‌شوند، لکن، در عمل، اغلب این اصطلاحات از روی مسامحه و اشتباه به‌جای یکدیگر به‌کار

51. moral and collective Body 52. public person 53. súbjects

> می‌روند. ولی در جایی که این اصطلاحات در معنای دقیقشان به‌کار روند، باید معانی آنها را از یکدیگر بازشناخت.

آن همبستگی که بنابه گفته روسو باید میان افراد بشر وجود داشته باشد (که البته وجود داشتن یا نداشتن آن در واقعیت امر، بحث دیگری است) به‌صورت مجمعی نیست که بعد از ورود افراد به آن، تغییرناپذیر باشد و فقط تا زمانی که هیچ دگرگونی در آن حاصل نشود به قوت خود باقی بماند. بلکه این همبستگی عبارت است از مشارکت مستمر و آزاد و خودبه‌خود و فزاینده در امری که به‌عنوان خیر حقیقی همه شریکان دانسته می‌شود. بدیهی است که این نوع مشارکت فقط جنبهٔ حقوقی ندارد ـ یعنی قرارداد محض با مواد و شرایط قاطع و تعیین‌شده‌ای نیست که دو طرف به‌منظور کسب برخی منافع متقابل که قرار است از شرکت آنها عاید شود منعقد کرده باشند بلکه مانند درخت یا هرچیز رونده‌ای، از زندگانی مشترک برخوردار است، و درست همان گونه که ریشه‌ها و برگها و شاخه‌های یک درخت در حیات مشترک آن شرکت دارند و نیز به همان قیاس که زندگی فردی این اعضا به‌خودی‌خود مهمل و بی‌معنی است و در حقیقت جز آنکه در حیاتی مشترک شرکت داشته باشند، زنده‌ماندنشان ناممکن است، افراد بشر هم فقط از طریق شرکت در حیات مشترک با همنوعانشان می‌توانند آن شخصیت کامل و غنی و اخلاقی را که در وجودشان نهفته است پرورش دهند و شکوفان کنند.[۵۴]

> تحول زندگی بشر از وضع طبیعی به‌وضع مدنی[55] موجب دگرگونی بزرگی در او می‌شود: این تحول سبب می‌گردد که در رفتار وی، عدالت جانشین غریزه شود و اعمال او، برخلاف گذشته، برطبق موازین اخلاق صورت گیرد. آنگاه است که شهوات کنار می‌رود و جای خود را به حق می‌دهد و انسان به‌جای آنکه زیر تأثیر هوا و هوس جسمانی باشد به ندای تکلیف گوش فرامی‌دهد؛ او که درگذشته فقط به منافع خود پایبند بود، اکنون لازم می‌بیند که برطبق اصول دیگری عمل کند و پیش از آنکه به‌دنبال تمایلات نفسانی خود رود با عقل مشورت کند. هرچند انسان در این

54. *Ibid.*, I, 8 (36 - 37); II, 4(46). 55. civil state

وضع [تازه] از بسیاری از مزایای طبیعی محروم می‌شود، در عوض، مزایای باارزش دیگری به‌دست می‌آورد، استعدادهای ذهنی او به کار می‌افتد و پرورش می‌یابد، دامنه افکارش وسیع می‌شود، احساسات و عواطفش والا می‌گردد، و روح او به مرتبتی ارتقاء می‌یابد که اگر برخی رذالتها گاه این وضع تازه را به‌وضعی پست‌تر از وضع طبیعی تبدیل نکند، می‌بایست همواره لحظهٔ فرخنده‌ای را که در آن از وضع آغازین خود جدا شده و از حال حیوانی بی‌شعور و محدود، به مقام انسانی عاقل و هوشیار درآمده است سپاس گوید.

اجازه دهید امتیازاتی را که انسان از این دگرگونی احوال به‌دست می‌آورد و از دست می‌دهد، به‌صورتی بیان کنیم که مقایسهٔ آنها آسانتر باشد. آنچه انسان با عقد پیمان اجتماعی از دست می‌دهد، آزادی طبیعی و حق نامحدودی است بر هر آنچه می‌تواند به‌دست آورد و نگاه دارد. آنچه از رهگذراین پیمان به‌دست می‌آورد، آزادی مدنی[۵۶] و حق مالکیت همهٔ چیزهایی است که در تصرف اوست. برای آنکه به ماهیت اصلی این دادوستد پی‌ببریم، لازم است که از طرفی میان (۱) آزادی طبیعی که حدود آن فقط به‌وسیلهٔ قدرت فرد تعیین می‌شود، و آزادی مدنی که به‌وسیلهٔ ارادهٔ عام محدود می‌گردد و، از طرف دیگر، میان (۲) عمل تصرف که بر اثر زور یا حق نخستین متصرف حاصل می‌شود، و حق مالکیت که مجوز آن سندی قانونی است، قائل به تمایز شویم.

و نیز می‌توانیم به آن چیزهایی که قبلا ذکر کرده‌ایم، آزادی اخلاقی[۵۷] را هم ـ به‌عنوان یکی دیگر از مزایایی که وضع مدنی برای انسان فراهم می‌آورد ـ اضافه کنیم. آزادی اخلاقی، انسان را بواقع صاحب اختیار خود می‌کند، زیرا کسی که زیر فرمان شهوات و خواستهای نفسانی خویش باشد به‌نوعی بنده است، ولی پیروی از قانونی که انسان خود برای خویشتن وضع کرده، آزادی [راستین] است. در این باره بحث ما به درازا کشید و باید بگوییم که تحلیل مفهوم فلسفی کلمهٔ «آزادی» خارج از موضوع تحقیق کنونی ماست . . .

56. civil liberty 57. moral liberty

. . . این . . . درست نیست که بگوییم افراد بعد از عقد پیمان براستی از چیزی چشم می‌پوشند . . . [زیرا نه تنها چیزی را از دست نمی‌هند] بلکه وضع زندگی آنها بسیار از وضع گذشته‌شان بهتر می‌شود. آنان به‌جای آنکه از موهبتی محروم شوند، دادوستدی پرسود می‌کنند، بدین معنی که زندگی متزلزل و نامعلوم خود را با یک زندگی راحت‌تر و مطمئن‌تر سودا می‌کنند؛ به‌جای لگام‌گسیختگی طبیعیشان آزادی راستین به‌دست می‌آورند؛ آن قدرتی که می‌توانستند به‌وسیلهٔ آن به دیگران آسیب رسانند با ایمنی زندگیشان مبادله می‌کنند؛ و در برابر از دست دادن نیروی فردیشان (که ممکن بود مغلوب قدرت دیگران شود) از حقی برخوردار می‌گردند که در پرتو اتحاد اجتماعی، غلبه‌ناپذیر می‌شود.

روسو در اینجا ضمن آنکه هنوز در بحث خود اساس نظریهٔ لاک را حفظ می‌کند و همچنان اصطلاحات وی را در این زمینه به‌کار می‌برد، به بسط نظریه‌ای پرداخته است که به‌طور کلی با نظریهٔ سلف خود اختلافی عمیق دارد. مثلاً بحث روسو هنوز سودنگرانه است: یعنی او هنوز مانند لاک برای توجیه پیمان اجتماعی، به مزایای بیشتری [که انسان در قبال از دست دادن برخی امتیازات بر اثر جدایی از وضع طبیعی] از پیمان عایدش می‌شود استناد می‌جوید. بی‌شک پیمان متضمن خسارتها و فداکاریهایی است، ولی در فرجام کار سودی خالص و درخور توجه نیز حاصل می‌شود. برآمد این نظریه، چنانکه در فلسفهٔ لاک و هابز ملاحظه کردیم، آن است که انسان همچون موجودی اساساً عاقل دانسته می‌شود که می‌تواند در وضعی فارغ از هرگونه احساسات و هیجان، به سنجش سود و زیان خود بپردازد و نیز قادر است منافع خویش را تا آینده‌های دور پیش‌بینی کند و اعمال خود را در جهت رسیدن به آن منافع تنظیم کند.[58]

ولی روسو در همان جملاتی که این اندیشه‌ها را به‌طور ضمنی بیان می‌کند همه آنها را انکار می‌کند، یعنی می‌گوید پیمان اجتماعی (یعنی شرکت در ارادهٔ عام به منظور رسیدن به خیر مشترک) انسان را به صورت موجودی عاقل درمی‌آورد که ـ به‌جای آنکه همچون حیوانی وحشی، اعمال و رفتارش به سائقهٔ غرایز و خواستهای جسمانی

۵۸. البته در مورد هابز، این برداشت از طبیعت انسان در تضاد با نگرش اصلی وی نسبت به انسان قرار می‌گیرد.

و نفسانیش صورت پذیرد ـ می‌تواند برطبق نقشه‌ای معین زندگی خود را اداره کند (و این نشان می‌دهد که تصور وی از ارادهٔ عام تا چه میزان او را از مفهوم سادهٔ پیمان دور کرده است). به سخن دیگر، پیمان اجتماعی، انسان را به صورت موجودی درمی‌آورد که مدافعان قرارداد می‌توانند خصوصیات او را به‌عنوان دلیل صحت مدعای خود ذکر کنند. فقط اتحاد انسان با همنوعانش در دنبال کردن خیری مشترک او را قادر می‌سازد که از روی نقشه و با ملاحظهٔ منافع درازمدت، اعمال خویش را تنظیم کند.

وانگهی، به‌نظر می‌رسد که پیمان (یعنی مشارکت در یک ارادهٔ عام) نه‌تنها آدمی را موجودی عاقل می‌سازد، بلکه به او خصلت اخلاقی نیزمی‌بخشد. در این زمینه نیز روسو سخت از نظرگاه لاک فاصله می‌گیرد. مطابق نظر لاک، انسان پیش از آنکه پیمان را به‌عنوان شالودهٔ دولت و کشور بپذیرد، موجودی اخلاقی است. و در حقیقت چون بشر موجودی کامل و اخلاقی و عاقل است، در اصل می‌تواند پیمانی را منعقد کند. و چون او قبل از پیمان، کامل است، پیمان در شخصیت وی تغییری نمی‌دهد، بلکه فقط برخی موجبات مهم آسایش او از قبیل حق مالکیت و غیره را فرامی‌آورد. در نظریهٔ روسو مفهوم این موجبات آسایش که از برکت پیمان فرامی‌آید، به همان صورت حفظ می‌شود، و گفتار وی در باب مالکیت تقریباً همان است که خود لاک می‌گوید. ولی نزد وی، سود عمده‌ای که از مشارکت در ارادهٔ عام عاید انسان می‌شود، بی‌شک پرورش و شکفتگی شخصیت کامل اوست و، به همین دلیل، شخصیت آدمی تا پیش از عقد پیمان ناقص و ناکامل است.

هرچند روسو اختلاف بزرگی با هابز دارد، در واقع در این باب به وی نزدیکتر است تا به لاک. برداشت او از طبیعت انسان، به شرحی که در کتاب پیمان اجتماعی آمده، بدین قرار است که انسان، قبل از پیمان اجتماعی، حیوان مطلق است و از این‌رو زندگی او بر پایهٔ زوربنا می‌گردد و نظم دادن به زندگی او هم به زور نیاز دارد. ولی، بر خلاف هابز، فکر می‌کند که پیمان، یعنی همان مشارکت در ارادهٔ عام، عمیقاً طبیعت انسان را دگرگون می‌کند و او را به موجودی اخلاقی مبدل می‌کند، موجودی که غیر از قانون زور، قوانین دیگر را هم می‌فهمد (و گاه به آنها اعتنا می‌ورزد). اگر فرض کنیم که عقد پیمان اجتماعی رویداد خاص و معینی بوده است، این عقیدهٔ روسو یکسر خیالبافانه می‌نماید. و نظریهٔ او [دربارهٔ پیمان اجتماعی] اگر بدین ترتیب تصور شود، موضوع همان انتقادی قرار می‌گیرد که بر نظریهٔ هابز وارد کردیم ـ یعنی غیرممکن است که بتوان این مطلب را پذیرفت که افراد بشر با یک پیمان به گرد هم جمع آمده باشند.

و نیز این ایراد بر آن وارد خواهد بود که صرف ثبت‌نام یک شخص در یک پیمان، نمی‌تواند طبیعت و ذات او را ـ آن‌گونه که روسو می‌پندارد ـ دگرگون کند. اما همینکه به یاد آوریم که مراد روسو از پیمان اجتماعی، مشارکت مستمر افراد در ارادهٔ عام است این مشکلها و ایرادها از میان برمی‌خیزد. از آنجا که پیمان یک فرایند است، می‌توانیم چنین اندیشیم که دگرگونی در طبیعت انسان هم در یک لحظه صورت نمی‌گیرد بلکه حالت تدریجی دارد. و بر همین قیاس، در این باب که چگونه ممکن است آدمیان جانورگونه بتوانند پیمانی با هم منعقد کنند، اشکالی باقی نمی‌ماند، زیرا اینک می‌بینیم که این پیمان چیزی نیست جز پذیرش آرام و فرایندهٔ آنان در مورد یک ارادهٔ عام و یک چیز عمومی که همهٔ ایشان می‌توانند در آن سهیم باشند. به‌سخن دیگر، پیمان اجتماعی، عبارت از تصور پیشرفت و تکامل تدریجی آگاهیهای اخلاقی و قدرتهای معنوی انسان است که به موازات گسترش یافتن و عمیق شدن روابط اجتماعی او تحقق می‌پذیرد. و این جنبه‌های زندگی بشر علت و معلول یکدیگرند: یعنی فزونی اتحاد او با همنوعانش موجب پرورش اخلاقی و معنوی او می‌شود و پرورش اخلاقی و معنوی هم، به نوبهٔ خود، وی را بر آن می‌دارد که خیر خود را به خیر گروهی که جامعیت روزافزون دارد وابسته بداند. بدین ترتیب، انسان در مراحل ارتقا از حالت جانورخویی بدوی به تمدن هرچه عالی‌تر، زندگی اجتماعیش از گروههای کوچکی که از خانواده‌ها و قبایل تشکیل می‌یابد درمی‌گذرد و به کشورهای بزرگ و وسیع می‌رسد و (می‌توان امیدوار بود که سرانجام) به اجتماعی خواهد رسید که همهٔ افراد بشر را دربرگیرد.

## واقعیت تاریخی پیمان

این بحث ما را به مسئلهٔ پرمناقشهٔ واقعیت تاریخی پیمان [اجتماعی] می‌کشاند که اکنون واضح است باید سربه‌سر به لحاظ برداشت روسو از ارادهٔ عام بازگفته شود. در واقع روشن است که اگر سؤال شود که آیا هرگز یک پیمان واقعی میان افراد بشر برقرار شده است یا خیر، باید جواب دهیم که: «هم آری و هم نه.» نه بدان دلیل که مشارکت مردم در ارادهٔ عام هیچ‌گاه کامل و بی‌نقص نبوده است. هیچ‌گاه این اراده به‌طور کلی جامعیت و عمومیت ندارد یا دست کم تا به حال نداشته است؛ و قطعاً

همان‌گونه که روسو خاطرنشان می‌کند، در همهٔ اجتماعاتی که ما اطلاعی دربارهٔ آنها داریم، اغلب افراد با کارهای خودخواهانه و تنگ‌نظرانهٔ خویش از مسیر ارادهٔ عام منحرف شده‌اند. ولی جواب از این لحاظ می‌تواند «آری» باشد که مشارکت مردم در ارادهٔ عام همیشه به‌طور ناقص مصداق و واقعیت داشته است. همهٔ جوامع کم و بیش حالت ارگانیک (اندامی) دارند. بنابراین، نظریه‌پردازانی که معتقدند جوامع بشری یکسر بر پایهٔ زور استوار است راه خطا می‌پویند. چنانکه در بحث مربوط به هابز دیدیم، هیچ گروهی نمی‌تواند به‌وجود آید مگر آنکه افرادش به معنایی خواهان تشکیل آن گروه باشند. رضایت همیشه به معنایی وجود دارد ولو از جانب کسانی که روسو آنان را «بردگان طبیعی» می‌خواند. بدین ترتیب این یقیناً درست است که نازی‌ها با توسل به زور خود را بر سر کار نگاه داشتند، ولی اشتباه است اگر تصور کنیم که آنان فقط و فقط با اعمال تهدید و زور به این مقصود دست یافتند. شکی نیست که بخش عمده‌ای از جمعیت [آلمان] از همان آغازکار، برنامه‌ها و خط‌مشی سیاسی رژیم نازی را مورد تأیید و حمایت فعالانهٔ خود قرار دادند؛ ولی در این باره هم نمی‌توان شک کرد که پاره‌ای از مردم آلمان، که در اصل با رژیم نازی مخالف بودند، بعدها حکومت ایشان را قبول کردند و به آن رضایت دادند. اگر بگوییم این وضع روحی به‌وسیلهٔ یأس و ناامیدی و وحشت از زور و تبلیغات و شکلهای دیگر تلقین و فشار ایجاد شد، سخن ما بی‌گمان راست است؛ ولی این موضوع ربطی به این واقعیت ندارد که رضایت مردم، به هر صورت که حاصل شده بود، مسلماً واقعیت داشت.

به‌همین ترتیب، چون هر جامعه‌ای ارگانیک است و براساس رضایت استوار است، چنین نتیجه می‌گیریم که نظریه‌پردازانی هم که، مانند لاک، کوشیده‌اند تا عمل صرفاً حقوقی و قانونی را منشاء تشکیل جامعه بدانند در خطا بوده‌اند. البته ممکن است جامعه‌هایی بنیاد صرفاً حقوقی داشته باشند، چنانکه برخی جوامع فقط بر اساس زور به وجود آمده‌اند. ولی جوامع حقوقی و همین‌طور جوامع مبتنی بر زور تا وقتی موجودیت خود را حفظ می‌کنند که طرفین پیمان به [ادامه] آن رضایت دهند. و در حقیقت چون جوامع حقوقی، بر خلاف جوامعی که به وسیلهٔ زور به وجود آمده‌اند، حالت اخلاقی دارند، هرگز جز از راه رضایت افراد نمی‌توانسته‌اند تشکیل بشوند.

آنچه دربارهٔ جوامع متکی به زور یا در مورد جوامع متکی بر توافق حقوقی مصداق دارد، دربارهٔ همهٔ جوامعی که در هر مرحله از تاریخ بشر وجود داشته صادق است.

امکان دارد که یک مردم‌شناس، موجودی شبه‌انسان متعلق به گذشته بسیار دور را پیدا کند که به تنهایی و دور از تمام همنوعانش می‌زیسته است. آنگاه جواب روسو این خواهد بود که اصلا چنین موجودی بشر نیست. حتی موجودات نیمه‌انسان و میمونها هم نوعی زندگی اجتماعی را در خانواده و قبیله می‌گذرانند؛ و به نظر روسو، درست در زمانی که انسان، نخستین احساس ناآگاه از خیری عمومی را که در آن همه افراد خانواده یا قبیلهٔ او سهیم بودند پیدا کرد نخستین نشانه‌های هوش و دانایی او هم آشکار شد.

بر اساس این تعبیر، واقعیت تاریخی پیمان اجتماعی، نه تنها خیالی پوچ نیست، بلکه واقعیتی انکارناپذیر است. ولی متأسفانه روسو نتوانسته است با روشنی کافی به این موضوع توجه کند. از آنجا که افکارش را همچنان در قالب الفاظ و تعابیر نظریهٔ پیشین خود دربارهٔ پیمان بیان کرده است، نتوانسته خود را بکلی از آن قیدو بندهای فکری که زر و زیور تصور اولیهٔ او دربارهٔ پیمان بوده است رها سازد. به همین علت، در مواقعی با روشنی کامل متوجه این نکته است که مفهوم پیمان به عنوان یک موافقتنامهٔ ویژهٔ تاریخی، فقط افسانه‌ای مناسب برای بیان مشارکت مستمر مردم در ارادهٔ عام است، که بحث آن گذشت؛ ولی در پاره‌ای مواقع هم، درست مانند آنچه در مورد هابز و لاک دیدیم، به‌خطا چنین می‌اندیشد که پیمان اجتماعی رویدادی ویژه بوده که براستی در گذشته‌ای بسیار دور صورت وقوع یافته است.

## ارادهٔ عام و ارادهٔ همگان[59]

اکنون می‌توانیم توصیف روسو را از ارادهٔ عام با شرح تفاوت میان ارادهٔ عام و آنچه او ارادهٔ همگان می‌نامد دنبال کنیم:[60]

> از گفته‌های پیشین چنین برمی‌آید که ارادهٔ عام همیشه برحق است و هدف آن همانا خیر عموم است، ولی این دلیل آن نیست که نظریات و تصمیمات مردم پیوسته درست باشد. هدف آدمی هماره خیر خویش

59. will of all 60. *Ibid.*, II, 3 (42 - 43); I, 4(44 - 46).

است؛ ولی چه بسا همیشه نداند که خیر او چیست. مردم هیچ‌گاه فساد نمی‌پذیرند، ولی اغلب دچار انحراف می‌گردند و آن وقت است که به نظر می‌آید به بدیها گرایش دارند.
اغلب میان ارادهٔ عام و ارادهٔ همگان اختلافی هنگفت وجود دارد[۶۱]: هدف ارادهٔ عام نفع مشترک است و هدف ارادهٔ همگان منافع خصوصی است و از حاصل جمع اراده‌های تک‌تک افراد به‌وجود می‌آید. حال اگر از این مجموعه، منافعی را که با هم مغایرت دارند و همدیگر را خنثی می‌کنند حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند ارادهٔ عام است.
اگر مردم هنگامی تصمیمات خود را بگیرند که همهٔ افراد به قدر کافی دربارهٔ موضوع مورد نظر آگاه شده باشند و هیچ‌گونه تبانی و ارتباطی میان آنان وجود نداشته باشد، در آن صورت همیشه ارادهٔ عام از حاصل جمع اختلافهای کوچک ناشی می‌شود و تصمیمات آنان همواره خوب و درست خواهد بود. ولی هنگامی که دسته‌ها و حزبها بتوانند به بهای منافع کل اجتماع تشکیل شوند، ارادهٔ عام به اراده‌های گروههای مختلف افراد مبدل می‌شود، و هر یک از آن اراده‌ها از نظر اعضای حزب متبوعش، ارادهٔ عام و از نظر کشور به‌طور کلی، ارادهٔ خصوصی به شمار می‌رود. دیگر نمی‌توان گفت که به تعداد افراد کشور رأی دهنده وجود دارد، بلکه باید گفت که فقط به تعداد حزبها و دسته‌ها رأی دهنده موجود است. هر اندازه که از میزان اختلافها کاسته شود، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود دارای عمومیت کمتری است. سرانجام وقتی که یکی از حزبها یا دسته‌ها قدرت کافی برای استیلا بر دیگران بیابد، دیگر نتیجه‌ای که به دست می‌آید حاصل جمع اختلافهای کوچک نیست، بلکه فقط یک اختلاف است. هنگامی که چنین وضعی رخ دهد، دیگر ارادهٔ عام وجود نخواهد داشت و عقیده‌ای که در این حال غالب می‌شود فقط یک عقیدهٔ خصوصی است . . .
تعهدهایی که ما را نسبت به هیئت اجتماع مقید می‌سازد تنها بدین علت الزام‌آور است که حالت متقابل دارند؛ و ماهیت این تعهدها به

۶۱. در پیشنویس نخست پیمان اجتماعی چنین آمده است: «ارادهٔ عام بندرت ارادهٔ همگان است.»

> گونه‌ای‌است که هرکس به هنگام اجرای آنها، ضمن آنکه برای دیگران کار می‌کند، خودش نیز از آن کار سود می‌برد. چرا همیشه ارادهٔ عام، برحق و درست است و چرا هر فردی پیوسته سعادت افراد جامعه را در نظر دارد؟ آیا بدین علت نیست که همهٔ اشخاص کلمهٔ «هر فرد» را به خود اختصاص می‌دهند و هنگامی که برای همه رأی می‌دهند به خویشتن می‌اندیشند؟ . . .
>
> از آنچه گفتیم می‌توان دریافت که سبب عمومیت اراده، بیشتر علاقهٔ مشترکی است که موجب متحد کردن افراد می‌گردد، نه کثرت کسانی که در این اراده مشارکت دارند. زیرا در چنین جماعتی هرکس به آن شرایطی تن در می‌دهد که بر دیگران تحمیل می‌کند ـ یعنی هماهنگی و اتحاد ستودنی نفع و عدالت [اجتماعی] . . .
>
> اساس پیمان اجتماعی را از هر لحاظی که مورد توجه قرار دهیم، همواره به یک نتیجه می‌رسیم و آن این‌است که پیمان اجتماعی، یک برابری واقعی را میان افراد اجتماع برقرار می‌سازد و به موجب این پیمان همهٔ افراد به‌طور یکسان دارای وظایفی هستند و باید از حقوقی یکسان هم برخوردار باشند . . .

این توصیف روسو آمیزه‌ای شگفت‌انگیز است از ایدئالیسم تخیلی[۶۲] و شعور عام ساده، و اینک باید بکوشیم که این دو جزء را از هم بازشناسیم. در آغاز باید پرسید که مقصود روسو از این بیان که ارادهٔ عام همیشه برحق است چیست؟ این گفته در بادی امر بی‌معنی جلوه می‌کند. محققاً واقعیات تاریخ در اغلب موارد عکس این موضوع را نشان می‌دهد. بی‌شک در بسیاری از جوامع بشری، افراد به اموری رضایت داده و فعالانه در آن شرکت کرده‌اند که سخت برخلاف حق بوده است. همهٔ گروههایی که به انهدام وحشیانهٔ سیاهان پرداخته‌اند یا آنان که در برنامهٔ حکومت نازی برای برانداختن یهودیان شرکت جسته‌اند، شواهدی از این قبیلند. در حقیقت، روسو خود هنگامی که می‌گوید مردم اغلب در کارهایی که باید انجام دهند گمراه یا اغفال می‌گردند، به این واقعیت بدیهی اذعان می‌کند. بنابراین ما باید پیش از آنکه شتابزده روسو را به تناقض‌گویی متهم کنیم از خود بپرسیم که آیا روسو آنچنان خیال‌گرا بود که ادعا کند

62. utopian idealism

همهٔ افراد بشر همیشه آنچه به‌عین عادلانه است انجام می‌دهند، یا اینکه منظور او اصلا این نبوده است. به نظر می‌رسد که مراد روسو بیشتر آن تمایزی باشد که اغلب فیلسوفان میان مقصود و انگیزه یک شخص، از طرفی، و وضع امور یا موقعیت عینی که محصول عمل اوست، از طرف دیگر، قائل می‌شوند. بدیهی است شخصی که برترین کوشش خویش را به کار می‌بندد تا کارهای درست انجام دهد ولی به علت ناآشنایی با اوضاع و احوال یا برخی ویژگیهای محیطی که هیچ تسلطی بر آنها ندارد ناکام می‌شود، حتی اگر در واقع عملی زیانبار (یا بد) هم انجام دهد، به لحاظی آدم خوبی است. مثلاً مفتشان قرون وسطا کارهایی می‌کردند که از نظر ما درد و رنج بیهوده و غیرضروری به بار می‌آورده است، ولی اکثر آنان این اعمال را با بهترین انگیزه‌ها انجام می‌دادند ـ یعنی به سائقهٔ تمایلات نوعدوستانه می‌خواستند مصلحت کسانی را که به تحمل درد و رنج وامی‌داشتند به بهترین وجه حفظ کنند. از این رو نمی‌توانیم آنان را فقط به آن علت که (در سنجش با معیارهای خودمان) برداشتی غلط از ارزشهای نسبی داشته‌اند یا برای رسیدن به خیر اعلا در زندگی، تصویری نادرست در سرشان بوده است، از لحاظ اخلاقی محکوم کنیم.

به نظر می‌آید تمایزی که مورد نظر روسو بوده است همین اختلافی است که میان انگیزهٔ یک کار و نتیجهٔ عینی آن وجود دارد. بنابراین، گویی روسو در واقع در این اندیشه بوده که هر انسانی هدفی را فرا راه خود قرار می‌دهد که به نظر او خیر همهٔ افراد گروهی است که وی عضوی از آن است، وچون، بدین‌گونه، انگیزه‌های آدمیان را خوب می‌دانسته، ارادهٔ عام را خوب نامیده است. ولی آیا مراد روسو از این سخن بیان یک واقعیت است یا فقط می‌خواهد تعریفی به دست دهد؟ یعنی آیا در حقیقت روسو می‌خواهد بگوید که آدمیان همیشه هدفی را برمی‌گزینند که به باور آنان (درست یا نادرست) خیر همهٔ افراد گروه است، یا فقط می‌خواهد بگوید که هر وقت آدمیان این گونه بیندیشند و عمل کنند، دارای یک ارادهٔ عام هستند یا در یک ارادهٔ عام سهیمند؟ بی‌گمان معنای این گفتهٔ روسو که «ارادهٔ عام همیشه برحق است و همیشه روبه‌سوی خیر عموم دارد»، باید شق اول باشد. ولی، از سوی دیگر، اگر شق اول را منظور روسو بدانیم، دو ایراد بر آن وارد خواهد بود. ایراد اول این است که در گفتهٔ روسو اشتباهی بدیهی و عینی وجود دارد، زیرا اعضای کوچکترین و صمیمی‌ترین گروهها ـ یعنی خانواده ـ هم اغلب به‌جای خیر گروه، خیر شخصی و فردیشان را هدف خود

قرار می‌دهند.

و ایراد دوم این است که خود روسو این واقعیت آشکار را خاطرنشان می‌سازد: یعنی در چند سطر پایین‌تر می‌گوید: «اغلب اختلافی بزرگ میان ارادهٔ عام و ارادهٔ همگان وجود دارد». این سخن بی‌گمان بدین مفهوم است که اراده‌های آدمیان پاره‌ای اوقات عام نیست؛ و این، به‌نوبه‌خود، با این بیان روسو (اگر منظور او چنین باشد) که آدمیان «همیشه هدفشان خیر عموم است» تناقض دارد. اگر این گفتهٔ روسو را با قطعهٔ بعدی که در آن همین موضوع مورد بحث قرارگرفته است مقایسه کنیم، شاید به روشن کردن منظور وی کمک کند.[۶۳] بعد از آنکه بار دیگر عنوان می‌کند که ارادهٔ عام «همیشه پایدار، تغییرناپذیر، و ناب است» این حقیقت بدیهی را می‌پذیرد که ارادهٔ عام برخی اوقات تابع اراده‌های کوچکتری می‌شود که باید در بطن آن قرار داشته باشد. وی این تناقض آشکار را چنین شرح می‌دهد که:

> فردی که میان منافع شخصی خود و منافع همگانی در مورد موضوع خاصی تفاوت قائل شود متوجه می‌گردد که نمی‌تواند منافع خود را به طور کامل از منافع همگانی جدا سازد. و فقط در این یک مورد خاص است که آسیبی که بر اثر عمل او به اجتماع می‌رسد در مقایسه با نفع شخصی که از همان عمل عاید او می‌شود ناچیز می‌نماید. بنابراین، سوای این مورد خاص، او نیز به قوت همهٔ افراد دیگر، خیر همگان را از برای منافع شخصی خود می‌خواهد (یا اراده می‌کند).

اگر براستی روسو چنین منظوری داشته باشد، هیچ‌کس با او مخالف نخواهد بود. در حقیقت برای بیان نظریه‌ای که مقبولیت عامه داشته باشد باید فقط این شرط را (که محققاً از نظر خود روسو هم قابل قبول است) اضافه کنیم که اگر شماره‌ای کافی از افراد، [اراده] خود را [از ارادهٔ عام] استثنا کنند، دولت از هم پاشیده خواهد شد. ولی محققاً این جمله که ارادهٔ عام «همیشه پایدار، تغییرناپذیر، و ناب» است نمی‌تواند بهترین شیوهٔ ادای این معنی باشد.

به هر تقدیر، منظور روسو هرچه باشد، محقق است که آدمیان همیشه خیر عموم را

63. *Ibid.*, IV, 1 (103 -104).

هدف خود قرار نمی‌دهند، حتی اگر فرض کنیم که امری خاص یا وضعی خاص وجود داشته باشد که به مصلحت همهٔ افراد آن گروه باشد. روسو از آن‌رو دچار این مشکل می‌شود که فرض می‌کند آدمیان فطرتاً موجوداتی خوبند و طبیعتاً روشن‌ضمیرند. بنابراین، اولاً، چنین تصور می‌کند که اگر آدمیان به‌حال خود گذاشته شوند، پی خواهند برد که بالاترین نفع شخصی آنان همانا نفع اجتماعشان است؛ و ثانیاً، رفتار خویش را مطابق با این برداشت از خیر انجام خواهند داد.[۶۴] در یک کلام، آدمیان اگر به‌حال خود گذاشته شوند، اراده‌هایشان همیشه با ارادهٔ عام یکی خواهد بود. روسو معتقد است که مردم بی‌شک بر اثر عوامفریبی از این راه منحرف می‌شوند. همچنین مسلم است که چون آدمیان به حزبها یا دسته‌هایی بپیوندند، به‌جای آنکه منافع و خیر خود را با کل اجتماع که حزبها و دسته‌ها جزئی از آن هستند یکی بدانند، آنها را با منافع و هستی حزب یا دسته‌ای که خود به آن پیوسته‌اند همسان می‌شمارند. وضع فرانسه در سالهای پیش از ۱۹۴۰ که باید آن را دورهٔ سقوط فرانسه نامید، نمونه خوبی است از آنچه روسو در ذهن دارد. فرانسویان در درجه اول خود را سوسیالیست، کمونیست، و جمهوریخواه می‌دانستند و فرانسوی بودنشان در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشت. بدین ترتیب وحدت ملی آنان از بین رفت و مردم فرانسه خیر و رفاه شخصیشان را فدا کردند، زیرا از آنجا که به‌وسیلهٔ تحریکات و هیجاناتی که حاصل مبارزات حزبی و گروهی بود از راه درست منحرف شده بودند، نمی‌توانستند بفهمند که بالاترین منافع شخصی آنان به امنیت و رفاه کشور فرانسه وابسته است، نه پیروزی حزب یا گروه خاصی که خود به عضویت آن درآمده بودند.

آنچه روسو در اینجا می‌گوید درست است؛ ولی اگر بپنداریم که فعالیتهای رهبران و اعضای حزبها تنها علت تجزیهٔ ارادهٔ عام است، قطعاً اشتباه کرده‌ایم. این پندار که همهٔ مردم به سائقهٔ انگیزه‌های خوب (و نوعدوستانه)[۶۵] عمل می‌کنند و فقط وقتی مرتکب عمل زشت می‌شوند که گمراه و اغفال می‌گردند، ایدئالیسم تخیلی محض

۶۴. در اینجا باید تذکر داد که روسو به‌سوی طرز فکر لاک منحرف می‌شود و این طرز فکر، همان‌گونه که دیدیم، در واقع با نظر نهایی خودش تناقض پیدا می‌کند. ولی روسو حتی در این انحراف هم مصون از تناقض نیست، زیرا بعداً معتقد به این نظر می‌شود که مردم در داوری خویش چنان ضعیف و خطاپذیرند که به یک «قوه قانونگذاری» نیازمندند که بتواند پیش از آنکه به بلوغ سیاسی برسند، دولت آنها را تشکیل دهد.

65. altruistic motives

است، و همان‌قدر که دیدگاه تیرهٔ هابز دربارهٔ بشر از واقعیت دور است، این نظر نیز از واقعیات طبیعت انسان فاصله دارد. اگر آدمیان بر اثر عوامفریبی کذایی گمراه می‌شوند بدان علت است که در آنان تمایل خودخواهی و تنگ‌نظری وجود دارد و همین تمایل موجب اثربخشی تبلیغات و تلقینات می‌گردد. روسو عقیده دارد به استثنای مواقع نادری که مردم به ترجیح منافع کوچکتر بر منافع بزرگتر ترغیب و متقاعد شوند، همیشه ارادهٔ عام وجود دارد. واقعیات بیشتر بر این دلالت دارد که یک ارادهٔ عام کامل بسیار بندرت حاصل می‌شود و چون حاصل شود عمر درازی نخواهد داشت. شاید در زمانی که یک خطر یا بحران ملی پدید آید، فکر و احساس اکثریت قریب به‌اتفاق مردم یک کشور متوجه سرنوشت کشورشان گردد و چنان در موضوع مشترکی خود را سهیم یابند که همهٔ منافع فردی و علایق خودخواهانهٔ احزاب یا گروههایشان را فراموش کنند. در این اوضاع و احوال، کارهای آنان هماهنگ خواهد شد و در یک جهت پیش خواهد رفت، زیرا (درست یا نادرست) چنین فکر می‌کنند که همگی دارای نفعی مشترکند که از لحاظ اهمیت بر همه هدفهای دیگر جامعه و هدفهای شخصیشان که معمولاً موجب نفاق آنها می‌شود برتری دارد.[۶۶]

هر اندازه گروه کوچکتر باشد، احتمال تکرار و دوام مواقعی که فکر مشترک و احساس مشترک میان مردم پدید آید بیشتر است. می‌توانیم مصداق این گفته را اغلب در خانواده و باشگاه و دانشکده و انجمنهای کوچک دیگر بازیابیم. اما هنگامی که گروهی حتی به وسعت کوچکترین دولت امروزی برسد، اتحاد اراده‌ها بسیار مشکل حاصل می‌شود و اگر پدید آید (اگر به‌طور مصنوعی ایجاد نشده باشد)، نشانهٔ بلوغ سیاسی، اخلاقی، و معنوی افراد خواهد بود. زیرا قدرت تشخیص خیر بزرگ و غیرمستقیم و دور کشور و نیز قدرت فدا کردن منافع نزدیک و شخصی برای رسیدن به آن خیر مشترک فقط در کسانی وجود دارد که هم دارای فکری وسیع و دیده‌ای بصیر باشند و هم از عواطفی عالی و اراده‌ای راسخ برخوردار باشند.

قبل از آنکه از این قسمت بگذریم باید به بررسی یک نکته مبهم دیگر در قطعه‌ای که مورد بحث قرار گرفت بپردازیم. تا اینجا فرض کرده‌ایم که ارادهٔ عام هنگامی ایجاد می‌شود که همه افراد یک گروه منافع شخصیشان را فداکنند و موضوع مشترکی را هدف خود قرار دهند که به اعتقاد آنان بالاترین خیر گروهشان در آن است. ولی هنگامی که

۶۶. نک: پیمان اجتماعی، کتاب دوم، فصل اول؛ اما روسو این نکته را با روشنی کافی نمی‌نگرد.

روسو می‌گوید ارادهٔ عام «حاصل جمع اختلافها» است و هنگامی به‌دست می‌آید که ما «منافع مختلف خصوصی را که با هم در تضادند، از اراده‌های [فرد فرد] آدمیان حذف کنیم»، گفتهٔ وی گویی مفهوم دیگری از ماهیت ارادهٔ عام را دربردارد. در اینجا این فکر وجود دارد که حتی اگر آدمیان منافع خصوصی و شخصیشان را هم هدف خود قرار دهند، حاصل همان ارادهٔ عام خواهد بود، زیرا اختلافهای فردی یکدیگر را خنثی می‌کنند و مآلاً خط‌مشی دولت بر اراده‌ای مستقر و معین می‌شود که نسبت به همهٔ افراد گروه برحق و عادلانه خواهد بود. در اینجا یک شرط بسیار بدیهی ولی مهم وجود دارد: تنها در صورتی نتیجهٔ این جریان ارادهٔ عام خواهد بود که هر فرد همچنان که به دنبال خیر شخصی خود می‌رود، از روی نیک‌سرشتی و بردباری به منافع شخصی افراد دیگر احترام بگذارد.

در حقیقت، وجود ارادهٔ عام منوط بر این است که «شهروند هنگام رأی دادن، به‌جای آنکه بگوید تصویب این طرح به نفع فلان یا بهمان فرد از فلان یا بهمان حزب است، بگوید که تصویب این طرح به نفع کل کشور است.»[67] اگر شهروندان در یک‌چنین فضای فکری رأی بدهند، ارادهٔ عام برقرار خواهد ماند، حتی در جایی که شهروندان در مورد آنچه در جهت مصالح کشورشان باشد شدیداً با یکدیگر مخالفت داشته باشند. زیرا در چنین وضعی:[68]

> هر شهروند به همهٔ قوانینی که تصویب می‌شود، حتی به آنهایی که او باتصویبش مخالف است و حتی به آن قوانین که عدم رعایتشان موجب کیفر دادن او می‌شود رضایت می‌دهد. ارادهٔ ثابت همه شهروندان، ارادهٔ عام است: یعنی اراده‌ای که آنان را به‌صورت شهروند درمی‌آورد و آزادشان می‌گرداند. هنگامی که لایحه‌ای در مجمع خلق مطرح می‌شود، از اعضا نمی‌پرسند که آیا لایحهٔ موضوع بحث را قبول یا رد می‌کنند، بلکه می‌پرسند که آیا این لایحه با ارادهٔ عام، که ارادهٔ ایشان است، مطابقت دارد یا نه؛ هر یک از اعضا با رأی خود نظرش را دربارهٔ آن موضوع اعلام می‌کند و سپس شمارهٔ آراء، ارادهٔ عام را بیان می‌کند. بنابراین وقتی که عقیدهٔ مخالف عقیدهٔ من پیروز شود، فقط این مسئله روشن

67. *Ibid*., IV, 1(104). 68. *Ibid.*, IV, 2 (105 - 106).

می‌شود که من در اشتباه بوده‌ام، و آنچه را ارادهٔ عام می‌پنداشتم، ارادهٔ عام نبوده است. اگر نظر شخصی من بر ارادهٔ همگانی غلبه کرده بود، من خلاف ارادهٔ خودم عمل کرده بودم و، بنابراین، دیگر آزاد نمی‌بودم.

چنین به‌نظر می‌آید که دو نکتهٔ متفاوت در این بحث وجود دارد که یکی از آنها به احتمال درست، و دیگری قریب به یقین نادرست است. اول اینکه روسو استدلال می‌کند که همهٔ شهروندان باید تصمیم بر چیزی بگیرند که به طور کلی به نفع کشور است و مطابق با این نظر هم رأی بدهند؛ دوم اینکه، وی می‌گوید اگر آنان چنین کنند، اکثریت افراد همیشه به نفع چیزی که در واقع بهترین است رأی می‌دهند، به‌طوری‌که در هرجا که شهروندان به انگیزهٔ این نوع ملاحظات عمل کنند، اکثریت آراء در تأیید بهترین جریان امور خواهد بود.

شکی نیست که در هر وضعی وجه مطلوب آن است که شهروندان به انگیزهٔ آن نوع ملاحظاتی که روسو جانبدارشان است عمل کنند. اگر شهروندان براستی با آگاهی می‌کوشیدند تا منافع عامه را [بر منافع شخصی خود] مقدم بشمارند، شکی وجود نداشت که کشورشان بسیار آبادتر و قوی‌تر می‌شد. ولی آیا درست است که ادعا کنیم که در چنین وضعی، همیشه بهترین سیاست دنبال خواهد شد؟ مردم، حتی اگر بالاترین درجهٔ حسن‌نیت را داشته باشند، دچار اشتباه می‌شوند؛ و چه بسا اکثریت شهروندان، بر اثر جهل و عدم صلاحیت (حتی هنگامی که بکوشند تا بهترین راه را برای هدف مشترک گروه خود برگزینند) به‌جای بهترین تصمیم ممکن، تصمیمی بگیرند که در حقیقت بدترین تصمیم ممکن باشد. به‌عبارت دیگر، انگیزهٔ خوب نمی‌تواند عقلایی بودن تصمیم را تضمین کند. ولی دست کم یک طریق مهم وجود دارد که با استفاده از آن این نوع انگیزه می‌تواند به‌طور مؤثری بر تصمیم افراد اثر بگذارد. این واقعیتی است همه‌پذیر که تعصباتی که از منافع شخصی ما ناشی شود یکی از مهمترین عواملی است که ما را از رسیدن به نتایج منطقی و معقول باز می‌دارد. برای آگاهی از واقعیت این نکته شخص باید به مباحثات مختلف، مثلا میان بانکداران و افراد بیکار، در مورد مزایا و معایب نظام سرمایه‌داری گوش کند تا ببیند ذهن افراد از درک واقعیاتی ـ هرچند هم عینی و ملموس ـ که با منافع آنها مباینت داشته باشد به چه سادگی عاجز می‌شود. بنابراین اگر آدمیان می‌توانستند دارای نظری کاملا بیطرفانه

شوند، یکی از عوامل مهمی که آنان را از رسیدن به نتایج صحیح باز می‌دارد، از بین می‌رفت. از این‌رو اگر شهروندان همه بیطرفانه بیندیشند، اتخاذ تصمیمات صحیح و اصولی امکان بسیار بیشتری خواهد داشت؛ ولی حتی در چنین اوضاع و احوال مطلوبی هم، مطمئناً نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که همیشه بهترین سیاست بتواند بالاترین شمارهٔ آراء را به‌دست آورد.

بنابراین اگر ما این ادعای شبهه‌برانگیز را که اکثریت همیشه برحق است رد کنیم، آنچه باقی می‌ماند ادعایی بسیار پذیرفتنی‌تر خواهد بود. و اگر توجه کنیم که آن طرز فکری که روسو بر آن تأکید می‌ورزد، زیرا به نظر او ارادهٔ عام را ممکن می‌سازد، مستلزم فداکاری غیرعادی و بیش از اندازه نیست، باز هم پذیرفتنی‌تر خواهد شد. لزومی ندارد که مردم از خود نوعدوستی آرمانی و ناممکنی را نشان دهند؛ احتیاجی نیست که انسان به‌طورکلی از منافع شخصی خود چشم‌بپوشد. تنها چیزی که لازم است این است که فرد چندان کوته‌نظر نباشد که محو منافع آنی و شخصی خود گردد به‌نحوی که رعایت منافع دیگران برای او ناممکن شود. آنچه در حقیقت ضروری است، چیزی بیش از آن نوع طرز فکری نیست که یک ورزشکار خوب در میدان مسابقه در حق حریفان خود دارد. بدیهی است که هر ورزشکاری برای پیروزی بازی می‌کند، ولی چون خود بازی و ورزش بسیار مهمتر از پیروزی است، آن ورزشکار بنابر قواعد تعیین شده بازی می‌کند، یعنی با وجود آنکه میل دارد برنده شود و برای برنده‌شدن بالاترین تلاش خود را به کار می‌بندد، در این تلاش، حقوق بازیکنان طرف مقابل خود را هم محترم می‌دارد. کوتاه سخن آنکه، امکان تحقق ارادهٔ عام منوط به شرایط فوق‌العاده‌ای که به ایجادش امید چندانی نداشته باشیم نیست، بلکه به پرورش نظرگاهی بازبسته است که بی‌گمان بیشتر مردم قادر به‌حصول آن هستند.

نظریه‌ای که در این قسمت مورد توجه روسو است، شبیه نظری است که ارسطو هنگام بررسی این مسئله که آیا حکومت اکثریت بهتر است یا حکومت بهترین مردان، به آن می‌رسد ـ یعنی همان مسئله‌ای که ما امروز به این صورت مطرح می‌کنیم که آیا دموکراسی (حکومت مردم) از اولیگارشی (حکومت اقلیت متنفذ) یا آریستوکراسی (حکومت اشراف) بهتر است یا نه.[۶۹]

69. *Polititics* (translated by Benjamin Jowett, Oxford university Press, 1921), Book III, chapter 11.

> این اصل که حکومت اکثریت بهتر از حکومت بهترین مردان است . . . تا اندازه‌ای حقیقت دارد. زیرا اکثریت، که از افراد عادی اجتماع تشکیل می‌شود، وقتی به‌هم می‌پیوندند، به‌احتمال قوی بر بهترین مردان برتری خواهند داشت . . . به‌همان قیاس که یک جشن که در برگزارکردنش شمارهٔ بسیاری شرکت کنند بهتر از ضیافتی خواهد بود که به هزینهٔ یک تن برپا شود. زیرا هر فردی که جزئی از آن اکثریت است سهمی از فضیلت و حزم دارد و وقتی به‌هم بپیوندند . . . [چون] هر یک قسمتی از یک مطلب را درمی‌یابد، مآلاً همهٔ آنها بر روی هم به فهم کل مطلب نایل می‌آیند . . . وقتی که [اکثریت] به هم می‌پیوندند، تصورشان به‌قدر کافی خوب است و وقتی با طبقهٔ بهتری جمع شوند، برای دولت به‌اندازهٔ کافی مفید خواهند بود (درست همان‌گونه که اگر غذایی ناخالص با غذای خالصی ترکیب شود در مجموع بیش از آن مقدار غذای کم و خالص برای مصرف کنندگان سودمند خواهد بود) . . . اگر مردم یکسره پست نباشند، هرچند که تک‌تک آنها ممکن است از کسانی که دانش مخصوص قضاوت را دارند داوران بدتری باشند ـ چون با هم جمع شوند، به خوبی آنان یا بهتر از آنان خواهند بود.

مراد ارسطو این است که از برخورد آزاد و علنی افکارگوناگونی که هر یک کوته‌نظرانه در پی هدف شخصی معینی باشد، نظری متعادل پدیدار خواهد شد. این نظر برای همه افرادی که در آن انجمن شرکت دارند بالاترین خیر است. هر فرد باید گذشتهایی بکند و تقریباً همه به‌طور برابر گذشت خواهند کرد. در نتیجه، تصمیمی گرفته خواهد شد که برای همهٔ افراد عادلانه و منصفانه است، زیرا چون آن تصمیم بر اساس اوضاع و احوال مختلف و منافع گوناگون گروه گرفته شده است، بهترین نتیجه را برای افرادی که در آن اوضاع و احوال به سر می‌برند به‌دست خواهد داد یا، بنابه گفتهٔ روسو، موجب «یگانگی ستایش‌انگیزی میان نفع و عدالت» خواهد گشت. خلاصه آنکه، منظور ارسطو و روسو حکومتی است که همچون پارلمان انگلستان یا کنگره امریکا عمل کند که در آن عدهٔ بسیاری از صاحبان منافع گوناگون و متعارض شرکت دارند. چنین نهادهایی می‌توانند هر پیشنهادی را اصلاح یا کامل کنند، به‌طوری‌که قبل از آنکه آن پیشنهاد به‌صورت قانون درآید، محرز گردد که مبین ارادهٔ شخص یا دستهٔ خاصی نیست، بلکه حامی

منافع مشترک و متحد کل افراد جامعه است.[۷۰]

این واقعیت که ارادهٔ عام بدون اتفاق کامل آراء امکانپذیر است، و این واقعیت که وجود ارادهٔ عام با وجود یک اقلیت ناراضی (اما نه بیگانه و بی‌اعتنا) سازگار است، به اهمیتی که روسو در تصور خود برای انگیزه قائل است باز می‌گردد. در چنین اوضاع و احوالی ارادهٔ عام در صورتی و به‌شرطی می‌تواند وجود داشته باشد که هر فرد، حتی در پی‌گرفتن منافع شخصیش، به‌انگیزهٔ پنداشت خویش به‌عنوان عضو گروهی عمل کند که تمام اعضای آن دارای منافعی هستند که سزاوار احترام و رعایت است. به‌عبارت دیگر، اکثریت، حتی فقط به همین دلیل که روزی خود به‌صورت اقلیت درمی‌آید، نباید در دنبال کردن منافع خویش زیاده روی کند و آن را به بهای نابودی منافع اقلیت به‌دست آورد. و از سوی دیگر، اقلیت، حتی فقط به این ملاحظه که روزی اکثریت خواهد شد، باید به لوایحی که پیش از تصویب مورد مخالفت شدیدش بوده است رضایت دهد و وفادارانه در اجرایشان بکوشد. خلاصه آنکه، چنانچه هر یک از اعضای گروه، عدالت و انصاف را در رفتار خویش رعایت کند و خود را فقط عضوی از گروهی بداند که از شمارهٔ بسیاری از اعضای همنوع او تشکیل شده است و هر عضو حق دارد که در حیات گروه سهمی داشته باشد، یک ارادهٔ عام و همبسته[۷۱] در میان آنان به‌وجود خواهد آمد که با اختلاف عقیده‌های اعضای تشکیل دهندهٔ گروه کمترین منافات را نخواهد داشت. دلیلش آن‌است که به روشنترین معنی و مفهوم کلمه، از رضایت همهٔ افراد برخورداریم و حتی از رضایت کسانی هم که با لوایح مصوب مخالفند بی‌بهره نیستیم.

ارادهٔ عام اگر بدین ترتیب به‌عنوان طرز فکر کلی گروهی شناخته شود که اعضای آن اختلاف عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند، احتمال تحققش بسیار بیشتر از زمانی است که همچون یگانگی تمام عیار آراء و نظرها دانسته شود. زیرا در این معنی، ارادهٔ عام به کمال معنوی یا اخلاقی درخورتوجهی نیاز ندارد. ارادهٔ عام کاملاً با رفتار باریک‌بینانه و خودخواهانهٔ افراد در تعقیب منافع خصوصی خود سازگار است به شرط

۷۰. البته نه روسو در فکر یک حکومت انتخابی (representative government) بوده است و نه ارسطو، اما مثال ما تا جایی معتبر است که اعضای پارلمان وکنگره را نه به‌عنوان نمایندگان گروههای بزرگتر، بلکه به‌عنوان یک گروه واقعی در نظر گیریم.

71. corporate will

آنکه این رفتار با نوعی بردباری و احترام [به منافع دیگران] و نیز با رعایت انصاف و عدالت همراه باشد. باید توجه داشت که این دو معنی ارادهٔ عام ـ یعنی، از یک‌سو، کنار نهادن اختلافهای فردی و، از دیگر سو، به مثابهٔ یک اتفاق حقیقی اندیشه و احساس ـ به‌علت اهمیت عنصر انگیزه در هر کدام، به هم وابسته‌اند. این یک قضیهٔ کلی تردیدناپذیر است که نوع انگیزه‌ای که عادتاً یا معمولا موجب عمل هر فرد می‌شود، اثری سترگ بر فراوردهٔ عمل آن فرد دارد. برای مثال، یک کمک صد لیره‌ای برای رفاه بینوایان ممکن است به دو انگیزه صورت پذیرد، یکی دلسوزی برای وضع رقت‌بار محرومان و دیگری برای کسب شهرت و اعتبار. هرچند این انگیزه‌های گوناگون ممکن است زمانی دقیقاً به عمل واحدی بینجامد، بی‌گمان فردی که عادتاً به انگیزهٔ دلسوزی و شفقت چنین عملی انجام می‌دهد در مقایسه با فردی که عادتاً در اندیشهٔ کسب شهرت و اعتبار است، بیشتر محتمل است که به انجام کار نیک در این جهان دست زند. چنانچه این قضیه کلی را به عرصه فعالیتهای سیاسی تسری دهیم، به جوهر تصور روسو از ارادهٔ عام می‌رسیم. بی‌تردید امکانپذیر است که حکومت خوب، و وضع قوانین درست و منطقی، حاصل کارهایی باشد که به سائقه انگیزه‌های خوب، بد، نه خوب و نه بد صورت گیرد. ولی روسو می‌گوید آن انگیزه‌ای که به احتمال غالب مصدر چنین پیامدهایی می‌شود و یک حکومت نیک همیشگی (و نه صرفاً تصادفی) ایجاد می‌کند، میل همگی شهروندان به خیر عام است. حال چندان مهم نیست که این دستاورد حاصل میل دقیقاً یکسان همهٔ آنها باشد ـ یعنی وضعی که بی‌گمان بسیار بندرت رخ می‌دهد ـ یا از وضعی پدید آید که در آن افراد دارای امیال گوناگونی باشند ولی به مصالحه‌ای رضایت دهند که طی آن هر فرد به‌تقریب از امتیازاتی برابر با افراد دیگر منتفع شود و به همان میزان فداکاری داشته باشد. موضوع مهم این است که در هر دو مورد حکومت ما مبتنی بر عدالت است، زیرا بر رضایت افراد استوار است، نه بر پایهٔ زور.[۷۲]

۷۲. در مقاله‌ای جالب که بیانگر آن نگرانی بود که بسیاری از افراد در هواداری شدید از موضوع «دوره سوم» [ریاست جمهوری فرانکلین روزولت] در جریان مبارزات انتخاباتی سال ۱۹۴۰ در ایالات متحد احساس می‌کردند، سردبیران مجلهٔ لایف از مردم امریکا خواستند که نگرشی را اختیار کنند که با بیانی بسیار نزدیک به بیان روسو تشریح می‌کردند. آنها، دانسته یا نادانسته، به جانبداری از برداشت روسو از ارادهٔ عام به بحث پرداختند. لایف، ۱۸ اکتبر، ۱۹۴۰.

## حاکمیت

(الف) حاکمیت نامحدود. اگر مراد روسو از ارادهٔ عام چنان باشد که شرحش گذشت، باید دید که وی چگونه این مفهوم را در طرح نظریهٔ سیاسی خود به کار می‌برد. نخست اینکه در دولت روسو حاکمیت به ارادهٔ عام تعلق دارد.[۷۳]

> هر عملی از سوی قدرت حاکم، یعنی هر عمل معتبر ارادهٔ عام، به‌طور مساوی یا در جهت نفع همه شهروندان صورت می‌گیرد یا در جهت محدود ساختن آنها . . . پس دقیقاً عمل قدرت حاکم چیست؟ قراردادی نیست که میان زبردست و زیردست بسته شود؛ قراردادی است که میان پیکرهٔ کل[۷۴] یک اجتماع و اعضای آن بسته می‌شود ـ قراردادی که عادلانه است، زیرا بر پیمان اجتماعی استوار است؛[۷۵] منصفانه[۷۶] است، زیرا برای همهٔ مساوی است؛ مفید است، زیرا منظوری جز خیر همگان ندارد؛ پایدار است، زیرا قدرت عمومی[۷۷] و قدرت فائق[۷۸] ضامن آن است . . .
> اگر «کشور» یا «شهر» یک انسان اخلاقی[۷۹] باشد که زندگیش در اتحاد اعضای آن باشد و صیانت ذات بزرگترین لازمهٔ آن، پس نیازمند یک قدرت عمومی و وادارکننده است که هر عضو را از برای مصلحت همگان از ممیزات ویژهٔ خود خالی سازد. درست به همان ترتیب که طبیعت به هر فرد قدرتی مطلق بر همهٔ اجزایش ارزانی می‌دارد، پیمان اجتماعی به پیکر سیاسی قدرتی مطلق بر همهٔ اجزاء آن می‌بخشد. همین قدرت است که، چنانکه گفته‌ام، هنگامی که به‌وسیلهٔ ارادهٔ عام هدایت شود، «حاکمیت» خوانده می‌شود . . .

روسو همان قدرت مطلق و فائق را به حکمران خود می‌دهد که هابز داده است.

73. *Contrat Social*, II, 4 (45, 43). 74. whole Body

۷۵. عادلانه است به این دلیل که بر رضایت مداوم همه شهروندان (به مفهومی که تعریفش گذشت) مبتنی است.

76. equitable 77. public force 78. supreme power 79. moral person

ولی، در مورد روسو، این قدرت بر یک پیمان نخستین استوار نیست که به لحاظ تاریخی تردیدآمیز و به لحاظ روانشناسی توجیه‌ناپذیر باشد؛ بلکه بر رضایت استوار است، رضایت به مفهوم پذیرش آزاد هر فرد برای اعمال قدرت به‌وسیله آن گروه کلی که وی جزئی از آن است، به‌منظور نگهداشت زندگی مشترک گروه که وی سهمی در آن دارد. چون «پیمانی» که حکمران روسو به آن متکی است از این‌گونه است، و از آنجا که این پیمان بر رضایت تجدیدشوندهٔ دائم و زنده استوار است، هیچ‌گونه محدودیت یا شرطی نمی‌تواند برای این نوع حکمران وجود داشته باشد، مشروط بر اینکه حاکمیت محصول پیمانی از نوع یک موافقتنامهٔ بازرگانی[80] باشد که برای نفع طرفین انعقاد می‌یابد. در هر زمانی، حکمران دقیقاً آن قدرتی را دارد (یا، به‌عبارت بهتر، آن قدرتی است) که شهروندان به آن رضایت می‌دهند. در واقع، پدیداری تغییرپذیر، رشدیابنده، و پویاست.[81]

> این برخلاف طبیعت «پیکر سیاسی» است که حکمران بر خود قانونی را تحمیل کند که قادر به تغییر آن نباشد . . . حکمران از آنجا که در موضع شخص منفردی قرار دارد که با خود پیمانی منعقد می‌سازد، چنین برمی‌آید که هیچ نوع قانون بنیادی نیست و نمی‌تواند باشد که مردم را به‌طور کلی مقید سازد. حتی پیمان اجتماعی نمی‌تواند چنین کند . . .
>
> حکمران [یعنی مجمع دارندهٔ قدرت حاکمیت]، که چیزی بیش از مجموع افراد تشکیل دهندهٔ آن نیست، هیچ‌گونه انتفاعی برخلاف آن افراد ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. در نتیجه، هیچ‌گاه لازم نیست که حکمرانی به اتباع خود ضمانتهایی بدهد، زیرا محال است که یک کل بخواهد به همهٔ اجزاء خویش آسیب رساند . . . از ماهیت حکمران چنین برمی‌آید که پیوسته چیزی باشد که باید باشد.

چه چیز، در نگرش روسو، اعطای این قدرت مطلق و نامحدود را توجیه می‌کند؟ توجیه آن فقط این است که مردم به آن رضایت داده‌اند. اگر این توجیه را قبول

80. business agreement  81. *Ibid.*, I, 7(34 - 35).

کنیم آنچه قبلا اعمال توحش‌آمیز و شرارت‌بار قدرت خوانده می‌شد به‌صورت یک امر اخلاقی قابل توجیه خواهد بود، زیرا عملی است که پذیرندگان به دلخواه قبول کرده‌اند. در یک کلام، اِعمال قدرت که لازمهٔ حاکمیت است بدان علت قابل توجیه است که آن قیدی است که افراد برخود قرار می‌دهند؛ زیرا، در دولت روسو، مردم در عین حال هم اتباعی هستند که قدرت بر ایشان اعمال می‌گردد و هم حکمرانی که آن قدرت را اعمال می‌کند.

ولی اگر حاکمیت را به‌وسیلهٔ رضایت مردم توجیه کنیم، این سؤال پیش می‌آید که چرا آنها به این امر رضایت می‌دهند؟ تنها بدان علت که این رضایت به نفع ایشان است (در اینجا بار دیگر همان استدلال پیشین سودنگری به میان می‌آید) اگر همهٔ افراد به‌طور مساوی منطقی و روشن‌ضمیر بودند، به حکومت نیازی نبود، زیرا افراد، بی‌نیاز از قدرتی که نظم را میانشان برقرار سازد، در صلح و آرامش به سر می‌بردند؛ درست همان‌گونه که اعضای یک خانواده، که همهٔ آنها به یکدیگر محبت و اعتماد دارند، بی‌نیاز از اعمال قدرت پدری برای استقرار نظم میان آنها، با مسالمت و آرامش در کنار یکدیگر به سر می‌برند. متأسفانه، همهٔ افراد به‌قدر کافی منطقی نیستند که دریابند که بهترین منافع آنان در نگرش بلندمدت تنها از راه فدا کردن مصالح خصوصی کوتاه‌مدت قابل‌حصول است. از آنجا که آنان به‌کفایت از مصلحت خویش آگاه نیستند تا به‌دلخواه خود خیری بزرگتر، ولی دورتر، را در برابر خیر کوچکتر ولی نزدیکتر برگزینند، آنان را باید واداشت که چنین گزینشی داشته باشند.[82]

> هر فردی، به‌عنوان یک انسان، در حقیقت می‌تواند ارادهٔ خاصی داشته باشد که با ارادهٔ او به‌عنوان یک شهروند متضاد، یا دست‌کم ناهمانند، باشد. نفع خاص او می‌تواند وی را به‌راهی سوق دهد که بکلی از نفع عام متفاوت باشد. چون خویشتن را به‌مثابهٔ یک هستی خودکفا و طبیعتاً مستقل بپندارد، می‌تواند چنین نتیجه‌گیرد که آنچه وی به مصلحت عمومی می‌دهد یک هدیهٔ رایگان است که زیانش برای دهنده بیش از نفعش برای گیرنده است. اگر آن شخص اخلاقی را که تشکیل‌دهندهٔ دولت است به‌مثابهٔ یک هستی صرفاً موهوم بپنداریم، زیرا چنین

82. *Ibid.*, I, 7(35 - 36).

شخصی یک انسان [واقعی] نیست، وی از حقوق شهروندی[۸۳] برخوردار خواهد شد بدون آنکه بخواهد تکالیف خود را به‌عنوان یک تابع انجام دهد . . .
چنانچه پیمان اجتماعی یک فرمول توخالی صرف نباشد، متضمن شرطی خواهد بود که به‌تنهایی به دیگران قدرت می‌دهد تا هر فرد که از اطاعت ارادهٔ عام سرپیچد، جامعهٔ شهروندان بتواند او را به اطاعت وادار کند.[۸۴] مفهوم این گفته جز آن نیست که چنین فردی به آزاد بودن وادار می‌شود. این شرط است که . . . به تنهایی اعمال قدرت مدنی را، که بدون آن عبث و ستمگرانه و مستعد سوءاستفاده خواهد بود، توجیه می‌کند.

حتی اگر مفهوم ظاهری این سخن را در نظر گیریم فوق‌العاده مغشوش به‌نظر می‌آید. این سخن محققاً در یک نکته از حد نظرگاه لاک درمی‌گذرد، زیرا بحث روسو، آنچه را فقط به‌طور ضمنی و مبهم در اندیشهٔ لاک مطرح می‌شود، بسیار روشنتر بیان می‌دارد که فرد، تنها از برای خیر همگان مقید نمی‌شود، بلکه برای خیر شخصی خودش نیز مقید می‌گردد. ولی، هر چند این بی‌گمان یک توجیه اخلاقی‌تر برای اِعمال قدرت است (زیرا بر خیر همهٔ افرادی مبتنی است که قدرت بر آنها اعمال می‌شود)، بسادگی می‌توان دریافت که در مورد کسی که در برابر حبس یا اعدام قرار دارد چندان درست نیست. و جنایتکاران مطمئناً آن را یک استدلال قابل‌قبول نخواهند یافت. یعنی در حقیقت (بکل جدا از مشکل متقاعد ساختن خود جنایتکار)، بهترین منافع او در آن نیست که حیات یا آزادیش از او سلب شود.

روسو ممکن است پاسخ دهد که آن لغزشهای گاه‌به‌گاه به ملاحظات خودپرستانه که ممکن است یک شهروند روشن‌ضمیر در زمانهایی به آن گرفتار آید، از عمل ضداجتماعی عضوی از طبقات جنایتکار که به عادت صورت می‌گیرد متفاوت است؛ و این نظریه اساساً فقط به انسان نوع اول مربوط می‌شود. روسو ممکن است با استدلالی بظاهر موجه اصرار ورزد که هنگام ضرورت اِعمال قدرت بر انسان نوع نخست، رضایت او فراهم است. چون می‌دانیم، چنانکه خود فرد می‌داند، عملی که

83. rights of citizenship

۸۴. مقایسه کنید با نظر لاک در این باب، صفحات ۸۱۸ ـ ۸۲۱ کتاب حاضر

به لحاظ اجتماعی الزام‌آور باشد، در نگرش بلندمدت، بالاترین منافع او را برمی‌آورد، و نیز چون می‌دانیم که ممکن است وی گهگاه نتواند در برابر جذبه‌های یک مصلحت خودبینانهٔ نزدیکتر ایستادگی کند، به احتمال قوی رضایت خواهد داد که هر زمان تسلیم وسوسه‌هایی شود، قیودی بر او اعمال گردد. از این‌رو، ما به استقرار محدودیتی برای سرعت و جریمه برای رانندگی در سرعتهای غیرمجاز رضایت می‌دهیم (یعنی آن را تأیید می‌کنیم)؛ ولو اینکه ممکن است هنگامی که خودمان جریمه می‌شویم زبان به شکوه بگشاییم، با این حال، به معنایی کاملا روشن و منطقی، به جریمه شدن رضایت می‌دهیم. ما وجود این قانون را تأیید می‌کنیم، زیرا، اولاً، به‌قدر کافی روشن و آگاه هستیم که دریابیم سرعتهای غیرمجاز در واقع برای خودمان خطرناک و خلاف خیر عمومی است؛ و ثانیاً، چون می‌دانیم که مطمئناً بدون وجود نوعی جریمه، خود و دیگر همشهریانمان تسلیم میل سریعتر به مقصد رسیدن خواهیم شد، حتی اگر در تمام مدت به این واقعیت آگاه باشیم که این سرعت هم برای خودمان و هم برای عموم خطرناک است. بنابراین منطقی خواهد بود که در چنین موردی، روسو بگوید که ما خود رضایت می‌دهیم که محدود و مقید شویم و «به آزاد بودن وادار شویم». در مفهوم روسو از آزادی، یعنی تطبیق یافتن با قانونی که خود برگزیده‌ایم، می‌توانیم به آزاد بودن وادار شویم زیرا ما حقیقتاً آن قانونی را برمی‌گزینیم که، برای مثال، یک حداکثر سرعت را تعیین می‌کند. می‌توانیم به انجام کاری که به سود همگان است وادار شویم، زیرا سود همگان، در دید نهایی، همان است که خواستارش هستیم.

ولی در مورد یک جنایتکار سخت و معتاد به جنایت چطور؟ آشکار است که او خارج از این طرح کلی قرار می‌گیرد. چرا که خیر او در خیر تمامی جامعه ملحوظ نیست. بلکه، برعکس، او فقط به بهای از بین رفتن خیر جامعه می‌تواند خیر خویش را به چنگ آورد. از این‌رو، نمی‌توان وانمود کرد که یک جنایتکار به مجازات خود رضایت دهد؛ نمی‌توان گفت که او وادار به آزاد بودن می‌شود؛ آن قانونی که وی به اطاعتش وادار می‌شود قانون برگزیدهٔ او نیست. چرا که انسانی مانند او اگر از چنین قانونی اطاعت کند، نه تنها بهترین منافعش تأمین نمی‌شود، بلکه، در واقع، اطاعت از آن قانون موجب نابودی منافع او خواهد بود.

البته هیچ دلیلی وجود ندارد که روسو جنایتکاران را از عملکرد ارادهٔ عام خود مستثنا کند. در واقع منطقاً او باید آنها را مستثنا سازد، زیرا آنچه آنان را جنایتکار

می‌سازد، نارسایی و ناتوانی آنها در سهیم شدن در ارادهٔ عام است. ولی آنچه او نیز باید توجه کند، و تردید هست که توجه نکند، این است که شمار جنایتکاران در هر اجتماع ـ یعنی کسانی که در ارادهٔ عام سهیم نیستند ـ بسیار در خور توجه است. به کلام دیگر، اندیشهٔ یک ارادهٔ عام کامل، چنانکه پیشتر دیدیم، فقط یک اندیشهٔ آرمانی است؛ و این مسئله باقی می‌ماند (که روسو می‌خواهد از آن درگذرد) که چه باید کرد دربارهٔ شمار بزرگ افرادی که یا نمی‌توانند یا نمی‌خواهند در خیر مشترک جامعه‌ای که بر حسب تصادف عضویتش را یافته‌اند سهیم باشند. بی‌تردید، در آن وضع آرمانی، هیچ مسئله‌ای وجود نخواهد داشت، زیرا جنایتکاری وجود نخواهد داشت: هر فرد آن پایگاهی را خواهد داشت که موجب می‌شود خیر او براستی به خیر همهٔ افراد دیگر جامعه، وابسته و ملازم با آن باشد. این بسیار پسندیده است، ولی روشن نمی‌کند در اجتماعی مانند اجتماع خود ما چه باید کرد، اجتماعی که ساختار اقتصادی و اجتماعیش به گونه‌ای است که منافع افراد و طبقات مختلف براستی ناسازگار با یکدیگر به نظر می‌آیند. در حقیقت جنایتکاران، به این معنی برای نافرمانیشان موجهند، و اعمال زور بر آنها، در نگرش روسو، ناموجه و غیراخلاقی است.

(ب) حاکمیت انتقال ناپذیر[۸۵]. تا اینجا دیدیم که قدرت حاکم به‌طور مطلق نامحدود است. طبق نظر روسو این قدرت، انتقال ناپذیر و تجزیه‌ناپذیر[۸۶]است. [۸۷]

> می‌گویم حاکمیت، از آنجاکه جز اجرای ارادهٔ عام نیست، هرگز قابل انتقال نیست؛ و حکمران، چون فقط یک هستی مشترک[۸۸]است، نمی‌تواند جز خود نماینده‌ای داشته باشد. قدرت، بی‌گمان، می‌تواند انتقال پذیرد؛ ولی اراده چنین نیست . . .
> به همان دلیل که حاکمیت انتقال ناپذیر است، تجزیه‌پذیر هم نیست. زیرا اراده یا عام است یا عام نیست، یا اراده متعلق به تمامی پیکر اجتماع است یا فقط به بخشی از آن تعلق دارد. در حالت نخست، تجلی این اراده، عملی از سوی حاکمیت است و قانونی را به‌وجود می‌آورد؛ در حالت دوم، تنها یک ارادهٔ خاص یا یک اقدام دولتی ـ در نهایت یک

85. inalienable sovereignty 86. indivisible 87. *Ibid.*, II, 1(40); II, 2(40 - 41). 88. collective being

دستور ـ محسوب می‌شود.
ولی دولتمردان ما، از آنجا که نمی‌توانند اساس حاکمیت را تقسیم کنند، آن را به اعتبار هدفهایش تقسیم می‌کنند: آنان حاکمیت را به زور و اراده؛ به قدرت قانونگذاری و قدرت اجرایی؛ به حق وضع مالیات، اجرای عدالت، و اعلان جنگ؛ و اختیارات ادارهٔ امور داخلی و امور خارجی تقسیم می‌کنند. گاه همهٔ این بخشها را با هم قاطی می‌کنند و گاه آنها را از یکدیگر جدا می‌سازند . . .
این خطاها ناشی از آن است که برداشت دقیقی از ماهیت حاکمیت ندارند و آثار و تجلیات آن را بخشهای تشکیل دهندهٔ آن می‌پندارند. از این‌رو، به مثل، معمول است که اعلان جنگ و عقد پیمان صلح را اعمالی از حاکمیت تلقی کنند؛ در حالی که چنین نیست. زیرا هیچ‌یک از این کارها، قانونی به‌وجود نمی‌آورد؛ بلکه اینها فقط کاربرد قانونی است. چنانچه بروشنی مفهوم «قانون» را دریابیم، مشاهده خواهیم کرد که این اعمال [اعلان جنگ و عقد صلح] فقط اقداماتی ویژه‌اند که کاربرد قانون را در موارد مشخص نشان می‌دهند . . .
در هر حال . . . پس از بررسی حقوقی که اجزاء تشکیل‌دهنده حاکمیت پنداشته می‌شوند، معلوم می‌شود که همه فروع آن هستند. همهٔ آنها بر یک ارادهٔ اعلا تکیه دارند و چیزی جز راههای اجرا و تحقق آن نیستند.

این گفتار ممکن است در نگرش نخست جز موشکافی و سفسطه به نظر نیاید، ولی روسو در واقع نکتهٔ درستی را در اینجا عنوان می‌کند. اگر عرف یا قانون اساسی مکتوب، در ظاهر امر، قدرتها را از هم «جدا می‌سازد»، به پارلمان یا کنگره مثلاً حق وضع مالیات می‌دهد، و بقیه حقوق را، بنا به مورد، برای پادشاه یا رئیس جمهور ایالات متحد محفوظ می‌دارد، ممکن است شیوه‌ای مناسب برای نمود [ارادهٔ عام] باشد. ولی، بنا بر عقیدهٔ روسو، هرگز نباید این واقعیت را از نظر دور بداریم که به‌فرجام همهٔ قدرت در دست مردم همچون یک هستی کلی قراز دارد؛ چنین تفکیکها، تقسیمها، قید و شرط‌ها[89]، و سایر ترتیبات موجود فقط راهها و وسیله‌هایی مناسبند که برای اجرای آن قدرت، مورد استفادهٔ مردمی که خود حاکمیت را در اختیار دارند قرار می‌گیرد؛ و،

89. reservations

در نتیجه، چنین ترتیباتی فقط تا زمانی وجود دارد که حکمران راستین که پشتیبان و تصویب کنندهٔ آنهاست، مقتضی تشخیصشان دهد. در یک کلام، آنچه روسو در اینجا عنوان می‌کند همانا تعمیم[۹۰] گفتهٔ لاک در باب اختیار ویژهٔ پادشاه است که در قالب نظریه نوین اراده عام صورتبندی شده است.[۹۱]

(ج) منبع قانون. سرانجام، حکمران [یعنی کل جامعه] منبع همهٔ قوانین است. [۹۲]

حال می‌پرسیم که قانون چیست؟ . . .
هنگامی که کل مردم برای کل مردم فرمان صادر می‌کند، فقط به خود نظر دارد. در این صورت اگر رابطه‌ای برقرار شود، دقیقاً یک موضوع واحد (ولی از دو دیدگاه) دو سوی رابطه را تشکیل می‌دهد.[۹۳] در این حالت، موضوع فرمان، مانند اراده‌ای که آن را صادر می‌کند، عام است. این عمل همان است که من قانون می‌نامم.
هنگامی که می‌گویم موضوع قوانین همیشه عام است، مرادم این است که قانون، اتباع را در وجه جمعی و اعمال آنان را در انتزاع[۹۴] در نظر می‌گیرد؛ هرگز یک انسان منفرد یا فعل خاصی را موضوع و هدف خود قرار نمی‌دهد. از این‌رو برای قانون کاملاً امکانپذیر است که دربارهٔ وجود چنین و چنان امتیازاتی حکم دهد، ولی نمی‌تواند آنها را به افرادی معین به‌طور خاص اعطا کند. به همین ترتیب، قانون می‌تواند طبقات شهروندان[۹۵] و شرایط پذیرش به هر طبقه را مقرر کند، ولی نمی‌تواند مشخص نماید که فقط افرادی معین به طبقات معینی پذیرفته شوند. به همین ترتیب، قانون می‌تواند نوعی از حکومت پادشاهی و توالی موروثی[۹۶] را مقرر سازد، ولی نمی‌تواند فرد خاصی را به‌عنوان پادشاه مشخص کند یا سلطنت را به خانواده‌ای معین متعلق سازد. در یک

90. generalization

۹۱. نک: به فصل پنجم کتاب حاضر، ص ۸۵۱ به‌بعد.

92. *Ibid.*, II, 6(49 - 50).

۹۳. یک سوی رابطه کل مردم به عنوان حکمران و سوی دیگر کل مردم به‌عنوان اتباع است.

94. in the abstract 95. classes of citizenship 96. hereditary succession

کلام، هر موضوعی که جنبه فردی و خصوصی داشته باشد در اختیار قوهٔ قانونگذاری نیست.
از آنجا که قانون همچون عملی از ارادهٔ عام تعریف شده است، پس پرسش در این باره که چه کسی حق وضع قوانین را دارد زاید است؛ همچنین نیاز به این سؤال نیست که آیا شهریار [یا دستگاه حکومت] بالاتر از قانون است، زیرا او نیز عضوی از دولت است؛ باز جای سؤال نیست که آیا یک قانون ممکن است ظالمانه باشد، زیرا کسی هرگز در حق خود ظلم نمی‌کند[۹۷]؛ نیز جای پرسش نیست که آیا فرد می‌تواند در تابعیت قوانین به سر برد و در عین حال آزاد باشد، زیرا قوانین چیزی جز بیان ارادهٔ خود افراد نیست.
پس چون قانون از ارادهٔ عام ناشی می‌شود، هدف آن یک هدف عام است. از این‌رو، هر آنچه افراد بنا به ابتکار و تشخیص خود حکم کنند هرگز نمی‌تواند قانون باشد؛ از سوی دیگر، هر آنچه خود حکمران [هیئت حاکم] فرمان دهد در صورتی که به یک موضوع خصوصی ناظر شود قانون محسوب نخواهد شد. در این حالت، چنین فرمانی می‌تواند یک دستور اداری باشد نه عملی از حاکمیت.
بنابراین هر کشوری که به‌وسیلهٔ قوانین اداره شود، شکل سازمان اداری آن هرچه باشد، من آن را جمهوری می‌خوانم، زیرا در یک جمهوری منافع و مصالح همگان حاکم است: یعنی همان معنایی که از کلمه «جمهوری» فهمیده می‌شود. هر حکومت قانونی، جمهوری است.[۹۸]

بنابراین یک جمهوری، یا دولتی که با قوانین اداره می‌شود، دارای هر شکل خاصی

۹۷. این موضوع روشنتر می‌بود اگر روسو می‌گفت که قوانین ـ چنانکه او تعریف می‌کند ـ هرگز ظالمانه نیستند، زیرا وی «قانون» را همانا تجلی ارادهٔ عام می‌خواند که همهٔ کسانی که باید تابع آن قرارگیرند به آن رضایت داده‌اند.

۹۸. دربارهٔ این نکته، روسو این گفته را اضافه کرده است: «من از این اصطلاح صرفاً یک آریستوکراسی یا یک دموکراسی را در نظر ندارم، بلکه منظورم هر حکومتی است که با رهنمود ارادهٔ عام و قانون اداره شود. لازم نیست یک حکومت برای مشروعیت خود با حاکمیت [تمامی مردم] برابر باشد. فقط کافی است که تحت هدایت حکمران [یعنی خود مردم] و به عنوان مأمور آن، انجام وظیفه کند. از این‌رو یک حکومت پادشاهی هم می‌تواند یک جمهوری باشد.»

که باشد، در صورتی واقعیت دارد که مردم حکمران باشند. چنین حکومتی به ترتیبی سازمان می‌یابد که مردم به اعمال آن رضایت دهند، زیرا آن اعمال مورد خواست خود مردم است. در یک کلام، آن حکومتی است که به قصد تجسم بخشیدن به ارادهٔ مردم در عمل سیاسی، و تحقق هر آنچه مراد و مقصود مردم است، تشکل یابد. به بیان کوتاهتر، جمهوری آن نوع حکومتی است که در آن حاکمیت به ارادهٔ عام متعلق باشد.

(د) آرمانی و واقعی. به اعتبار تعریف روسو، یک جمهوری فقط یک دولت آرمانی می‌تواند باشد. در اینجا یک سؤال آشنا مطرح می‌شود: آیا حکومت جمهوری صرفاً یک آرمان است یا در جهان واقع وجود دارد؟ آیا روسو هنگامی که می‌گوید «ارادهٔ عام حاکم است» مرادش این است که در واقع امر حاکم است یا اینکه باید حاکم باشد؟ آیا این بیانی مبتنی بر واقعیت است یا مبتنی بر اخلاق؟ این بدین معنی است (زیرا پیشتر دیدیم که اراده‌های عام به چه مفهومی واقعی هستند یا می‌توانند باشند) که بپرسیم آیا چنین اراده‌های عام واقعی حاکم هستند یا هرگز بوده‌اند یا نه. صرف وجود یک ارادهٔ عام دلیل حاکم بودن آن نمی‌تواند باشد. در حقیقت، چنانکه روسو خاطرنشان می‌سازد، مسئلهٔ حاکم ساختن ارادهٔ عام، یا مسئلهٔ ایجاد راههایی برای به عمل درآمدن ارادهٔ عام، دقیقاً آن تکلیف اصلی است که در برابر هر نظام مبتنی بر قانون اساسی قرار دارد.

از این‌رو هر چند یک ارادهٔ عام می‌تواند وجود داشته باشد و در عین حال به‌وسیلهٔ ساختار سیاسی موجود در دولت، بالنسبه بی‌توان گردد، می‌توانیم بگوییم که یک ارادهٔ عام همواره مستعد حاکم بودن است. در صورت برابری سایر شرایط، یک اراده هرچه عامتر باشد، قدرتمندتر و کم و بیش حاکمتر خواهد بود. نیز، هیچ حکمران واقعی، دارای هر شکلی که باشد، نمی‌تواند در بلندمدت در برابر یک ارادهٔ عام که مخالف آن حکمران و سیاستهایش باشد پایداری کند. در عمل، سیاستهای همهٔ حکمرانان بالفعل، پیوسته بر اثر فشار اراده‌هایی که حتی کاملاً از عام بودن فاصله داشته باشند دگرگون می‌شوند. البته میزان دگرگونی که در سیاستهای حکمران صورت می‌پذیرد، به‌قدرت او در برابر قدرت ابراز اراده‌ای بستگی دارد که در مخالفت آن قرار می‌گیرد. شیوهٔ جدیدتر بیان این موضوع آن است که در هر کشور انواع گروههای فشار وجود دارند که حکمران زیر نفوذ آنهاست. فشاری که به وسیلهٔ هر گروه اعمال می‌شود تابع عواملی

چون وسعت و همبستگی و سطح تشکیلات و جز اینهاست. روسو بر این موضوع فقط این را می‌افزاید که، چنانچه گروهی داشته باشیم که همهٔ شهروندان کشور را دربرگیرد و در یک جمع همبسته و گویا متشکل گردد، به اراده‌ای خواهیم رسید که براستی عام و در عین حال حکمران واقعی آن کشور خواهد بود. از این‌رو تمامی مسئلهٔ سازمان یک دولت برای روسو به‌صورت مسئلهٔ یافتن آن نوع حکومتی درمی‌آید که در آن قدرت اجرایی، با هر شکلی ـ خواه پادشاهی، شورایی، یا پارلمانی ـ همانا خدمتگزار، و مأمور ارادهٔ جمعی پیکرهٔ کلی شهروندان باشد.

پس نتیجه می‌گیریم که پاسخ پرسش ما در آرمانی بودن حاکمیت ارادهٔ عام باید هم «آری» باشد و هم «نه». آری، حاکمیت ارادهٔ عام صرفاً یک آرمان است، بدین معنی که هیچ ارادهٔ عامی نیست که به مفهوم کامل حاکمیت داشته باشد (یا دست کم برای مدت طولانی حاکمیت داشته باشد). در هیچ سازمان حکومتی بالفعلی، قدرت اجرایی تمام و کمال در برابر ارادهٔ عام پاسخگو نیست، حتی اگر قبول کنیم که چنین اراده‌ای همیشه وجود دارد. راههای تجلی ارادهٔ عام هیچ‌گاه به‌طور کامل گشوده و رها از قید نیستند. به‌سخن دیگر، در هر دولت بالفعل، قدرت اجرایی هرگز به‌طور محض گماشتهٔ مردم نیست، بلکه همیشه دارای قدرتی از آن خویش است و، بنابراین، دست کم به‌طور ناکامل یک حکمران است. از سوی دیگر، پاسخ نه نیز می‌تواند باشد. حاکمیت ارادهٔ عام یک آرمان محض نیست، بدین معنی که در هر دولت بالفعل حکمران باید ارادهٔ عام را، تا آنجا که وجود داشته باشد، به دیده گیرد. هیچ حکمران بالفعل، حتی مستبدترین آنها، به‌طور کلی از ارادهٔ رعایای خود فارغ و از نفوذ آنها مصون نیست، حتی اگر این نفوذ فقط نفوذ ناشی از عرف و سنت باشد. از این‌رو ممکن است دولتهایی وجود داشته باشند که ابتدایی‌تر و مطلق‌تر از آن باشند که اتباع بتوانند به‌صورت گروههای فشار ابراز وجودکننده تشکل یابند؛ ولی حتی در این حالت آداب و سننی برای انجام اموری که حکمران بالفعل باید خود را با آن تطبیق دهد و در محدودهٔ آن عمل کند وجود دارد. و این عرفها و سنتها، در حقیقت، تجلی ارادهٔ مردم است، که پیش از آنکه بتواند به‌صورت قانونی نوشته شده خود را متجلی سازد، در الگوهای رفتاری تثبیت می‌شوند و تجسم می‌یابند.

## قانونگذار

پیش از آنکه ما بررسی خود را از گونه‌های مختلف حکومت آغاز کنیم که در آن حاکمیت ارادهٔ عام بتواند به بهترین نحو خود را متجلی سازد، باید مختصری در مفهوم «قانونگذار» از نظر روسو تأمل کنیم. این مفهوم به‌صورت زیر طرح می‌شود: روسو می‌گوید که هدف ما رسیدن به حکومت قانون است. این حکومت، حکومتی است، که، دارای هر شکلی که باشد، در آن مردم براستی خود ادارهٔکنندهٔ خویشند. قوانینی که از آن اطاعت می‌کنند، از آنجا که بیان خواستها و آرزوهای خودشان است، مورد رضایت کامل آنهاست. به‌سخن دیگر، شکل دقیق حکومت، در صورتی که آن حکومت براستی از مردم، برای مردم، و به‌وسیله مردم باشد، مهم نیست. ولی از آنجا که طبیعت آدمی ضعیف و خطاپذیر است، نمی‌توانیم امیدوار باشیم که بتوانند خود به‌تنهایی به نوعی از حکومت دست یابند که به آنها توان و فرصت حکومت بر خویش را بدهد. یک ملت جوان و بی‌بهره از بلوغ سیاسی، حتی با بهترین اراده در جهان، به احتمال غالب حکومتی برپا خواهد داشت که نابودکنندهٔ غایت خود خواهد بود. چنین حکومتی به جای آنکه وسیلهٔ اجرای ارادهٔ عام باشد، کارش به صدور فرمانها با استفاده از زور خواهد رسید. از این‌رو مردمی که در صدد آنند حکومتی را بر پا سازند، نیازمند یاری تخصصی یک قانونگذارند که بتواند نوعی از حکومت را طرح کند که برای نیازها و ضروریات ویژهٔ آنها مناسب باشد.[۹۹]

> مردمی که تابع یک قانونند باید خود انشا کنندهٔ آن باشند؛ اساسنامهٔ یک شرکت باید به‌وسیلهٔ کسانی تنظیم شود که تشکیل‌دهندهٔ آن شرکت هستند. ولی آنها چگونه این اساسنامه را تنظیم می‌کنند؟ آیا این کار به‌صورت توافقی مشترک یا یک الهام ناگهانی صورت خواهد گرفت؟ آیا پیکر سیاسی اندامی دارد که خواستهای آن را بیان کند؟ . . . چگونه یک تودهٔ چشم‌بسته و ناآگاه که بسختی می‌داند چه می‌خواهد (زیرا بسختی می‌داند که چه چیز برایش خوب است) می‌تواند مسئله‌ای به این دشواری یعنی طرح یک نظام قانونگذاری را برای خود حل کند؟ مردم به‌خودی‌خود همواره در جستجوی سعادتند؛ ولی، خود به‌تنهایی، همیشه

99. *Ibid.*, II, 6(50 - 51), II, 7 (51*ff.*).

نمی‌دانند که سعادتشان در چیست. ارادهٔ عام همیشه درست است، ولی آن قوهٔ تشخیصی که راهنمای آن است همیشه روشن نیست . . . افراد به‌قدر کافی روشن و آگاه هستند که بدانند سعادت در چیست؛ ولی اغلب آن را در برابر چیزی که سعادت کمتر و جذابیت بیشتر در آن است فرو می‌نهند. ولی جامعهٔ مردم سعادت را هدف خود قرار می‌دهند بدون آنکه همیشه آن را بشناسند.[۱۰۰] همه نیازمند راهنمایی‌اند. افراد نیازمند آنند که اراده‌های خویش را با آنچه عقلشان سعادت می‌داند تطبیق دهند؛ جامعهٔ مردم نیازمند آنند که دربارهٔ آنچه براستی خیر و سعادت است آگاهی یابند.[۱۰۱] بر اثر این آگاهی و معرفت، اتحادی میان عقل و ارادهٔ پیکر اجتماع پدید می‌آید؛ آنگاه همبستگی مطلوبی میان همهٔ عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن ایجاد می‌شود؛ و پیامد نهایی آن بیشترین میزان قدرت خواهد بود. این مطلب ضرورت یک قانونگذار را توجیه می‌کند.

برای کشف مناسبترین قوانین برای اجتماعات سیاسی یک عقل کل مورد نیاز است که همهٔ انفعالات آدمی را درک کند بدون آنکه هیچ‌یک از آنها را تجربه کند، یعنی بی‌آنکه هرگونه رابطه‌ای با طبیعت ما داشته باشد، به‌طور کامل آن را درک و فهم کند . . .

این امر ایجاب می‌کند که خدایان برای افراد بشر قانون وضع کنند . . . کسی که جرئت می‌کند یک اجتماع سیاسی را بنیاد نهد، باید قدرت دگرگون ساختن طبیعت بشر را داشته باشد، به‌اصطلاح، بتواند فرد را که به‌خودی‌خود یک کل کامل و منفرد است به‌صورت جزئی از یک کل بزرگتر درآورد؛ . . . و موجودی وابسته و اخلاقی را جانشین یک موجود مستقل و صرفاً مادی سازد. در یک کلام، پاره‌ای از قوای طبیعی را

۱۰۰. در اینجا روسو به آن موضع ارسطو که پیشتر بررسی کردیم باز می‌گردد و در حقیقت از آن در می‌گذرد. این چندان پذیرفتنی نیست ـ چنانکه ارسطو اعتقاد داشت ـ که «اکثریت» می‌توانند به سازشی دست یابند که برای همگان بهترین باشد؛ روسو بیشتر بر این اعتقاد است که غایات خودخواهانهٔ فردی به گونه‌ای یکدیگر را خنثی می‌سازند، و یک غایت مرکب که به هیچ‌وجه حالت خودخواهانه ندارد حاصل نهایی خواهد بود.

۱۰۱. این جملات [در متن انگلیسی] بسیار آزاد برگردانده شده است تا افکار روسو در این قسمت، که در متن اصلی [فرانسه] بسیار فشرده بیان شده، به گونه‌ای روشنتر تشریح گردد.

از آدمی بازستاند و قوایی را به او دهد که با طبیعتش بیگانه‌اند و او نمی‌تواند آنها را بدون یاری دیگر همنوعان خود به کار برد.[۱۰۲] هر چقدر این قوای طبیعی بیشتر نابود شود، قوای اکتسابی نیرومندتر و پایدارتر خواهد شد و اجتماع سیاسی نیز ماندگارتر و کاملتر خواهد بود. در واقع، می‌توانیم بگوییم که نهاد قانونگذاری به حد اعلای تکامل خود خواهد رسید هنگامی که بتواند دقیقاً به آن نقطه برسد که فرد شهروند هیچ باشد، و بی‌یاری دیگران نتواند کاری انجام دهد، وکل قوه‌ای که از تمامی مردم به دست آمده با مجموع قوای طبیعی همهٔ افراد برابر یا بیشتر از آن باشد.

از هر دیدگاه، قانونگذار انسانی فوق‌العاده در یک کشور است . . . هر چند او حکومت را بنیاد می‌نهد، خود جایی در تشکیلات اساسی آن ندارد. کار ویژه و اعظم او هیچ اشتراکی با ادارهٔ امور انسانی ندارد. زیرا همان‌گونه که زمامدار[۱۰۳]، یعنی فرمانروای افراد، نفوذی بر قوانین ندارد، پس قانونگذار، که نظارت بر قوانین دارد، نباید در فرمانروایی مردم نفوذی داشته باشد. در غیر این صورت، قوانین وضع‌شدهٔ او در خدمت امیال شخصی او خواهند بود و فقط ظلم او را طولانی‌تر و پایدارتر خواهد ساخت. او هرگز از اتخاذ نظرگاهی شخصی پرهیز نخواهد کرد و از این‌رو تقدس عمل خود را خراب خواهد کرد . . .

بر این اساس، در کار قانونگذار، در عین حال دو جنبهٔ بظاهر ناسازگار وجود دارد: یکی برنامه‌ای که مافوق نیروی بشری است، و دیگر آنکه قدرتی برای تحقق و اجرای آن مطلقاً وجود ندارد.

دشواری دیگر شایستهٔ ذکر است. دانشمندانی که بخواهند با زبان خود با عوام سخن گویند و از زبان خود آنها استفاده نکنند، مقصودشان فهمیده نخواهد شد. بسیاری از اندیشه‌ها را نمی‌توان به زبان عوام ترجمه کرد: بعضی نظریات بسیار کلی و بعضی موضوعات بسیار دور از ذهن، برای آنها قابل درک نیست. هر فردی تنها به آن

۱۰۲. باید توجه داشت که این نظرگاه روسو در جهت مخالف نظرگاه لاک در مورد طبیعت آدمی پیش از پیمان اجتماعی قرار دارد.

103. magistrate

طـرح حکومـت علاقه‌مند است که ظاهراً نیازهای آنی او را پاسـخ می‌گوید و با دشـواری، امتیـازهای حاصل از محدودیتهـای قوانین را درمی‌یابـد. برای آنکه یک ملـت جوان و ناپختـه شیوه‌های درست سیاسی را شناسایی کند و قواعـد بنیادی علم سیاسـت را دریابـد، لازم است که علت و معلول جایشان عوض شود. [یعنی] گرایش و احسـاس اجتماعی، که پـرورش آن در واقع زاییدهٔ تشکیلات قانونگـذاری اسـت، باید پیش از بنیاد گرفتـن خـود آن تشکیـلات به‌وجود آیـد؛ و آدمیان پیش از آنکه قوانینی وجود داشتـه باشد، باید به آن درجـه از رشد اعتلا یابنـد که می‌تواند حاصـل و نتیجهٔ وجود قوانیـن باشد. از ایـن‌رو، چون قانونگذار نه زور می‌تواند به کار برد و نه استـدلال، ناچار اسـت به مرجعیـت دیگری توسل جویـد، تا با استفـاده از آن بتواند بـدون اعمـال زور [مردم را بـه اطاعـت از قانون] وادار سـازد و بدون کاربـرد استدلال و منطق آنها را بـه راه آورد.
بدین علت بنیانگذاران دولتها، در همه روزگاران، به مداخله آسمان توسل جسته‌اند و تراوشهای عقل و خرد خویش را به خدایان منسوب کرده‌اند، بدین منظور که مردم آنها از قوانین دولت به مثابه قوانین طبیعت اطاعت کنند و چنین پندارند که در تشکیل شهر و دولت همان قدرتی در کار بوده که در آفرینش انسان، تا به‌دلخواه و اطاعتگرانه باری را که موجب سعادت همگان است بردوش کشند. این خرد اعلا به‌طور کلی بالاتر از حد درک و فهم عوام است. از این‌رو، قانونگذار تصمیمهای خود را از زبان خدایان نقل می‌کند تا آنهایی را که تحت تأثیر عقول آدمی واقع نمی‌شوند به نظم درآورد. ولی همه نمی‌توانند از زبان خدایان سخن گویند و مردم باور نمی‌کنند که هر مدعی خود را بیانگر افکار آنها بخواند. روح بزرگ قانونگذار آن معجزهٔ حقیقی است که رسالت او را اثبات می‌کند . . .

در اینجا نیز، چنانکه معمول روسو است، با آمیزه عجیبی از بینشهای نافذ و یاوه‌گویی افسانه‌آمیز او روبه‌رو هستیم. نخست آنکه، دربارهٔ وجود یک «قانونگذار»، می‌توان پشتوانهٔ تاریخی برای اظهارات روسو پیدا کرد. آشکار است که او آن عرفی

را در ذهن دارد که به‌موجب آن شهر-دولتهای یونانی شهروندان بلندپایه یا بیگانگان را فرا می‌خواندند که قوانین اساسی آنها را انشا کنند. و برای موضوع مشابهی روسو خود در دو هنگام به کرس و لهستان دعوت شد که به‌عنوان مدوِّن قانون اساسی انجام وظیفه کند. اگر این پیشنهادها هرگز تحقق نیافت، تقصیر روسو نبود که خود را باشور و اشتیاق همچون یک سولون یا لوکورگوس روزگار جدید می‌پنداشت و در هر یک از آن دو مورد، پژوهش دقیقی از وضع کشور مربوط به عمل آورد تا بتواند نوع مناسب قانون اساسی را برای آنها مشخص کند.

یک نمونهٔ جدید را در نظر گیریم، در قانون اساسی امریکا مجموعه‌ای از قوانین را می‌یابیم که به‌وسیلهٔ یک قانونگذار به یک ملت «داده شده» است، زیرا دلیلی ندارد که قانونگذار مورد نظر روسو یک فرد تنها باشد. قانونگذار می‌تواند گروهی از افراد باشد که در یک مجمع تدوین قانون اساسی گرد هم آیند. محققاً چنین فرد یا مجمعی، به اعتقاد روسو، از یک موقع غیرمتعارف و مافوق قانون اساسی[۱۰۴] باید برخوردار باشد. از آنجا که وظیفهٔ آن صرفاً تدوین یک قانون اساسی است، خود نباید مشمول آن قانون اساسی باشد که به‌وجود می‌آورد؛ و گو اینکه مرجعیت آن‌را دارد که چنین قانون اساسی را طرح و برای تصویب مردم پیشنهاد کند، به هیچ‌وجه قدرت آن را ندارد که پذیرشش را تحمیل کند. ولی شرح این واقعیت روشن و ساده با آن زبان پرطمطراق و ادیبانه که روسو به کار می‌برد، گمراه کننده و، بنابراین، خطرناک است. نه منطق ایجاب می‌کند که قانونگذار را به‌مثابهٔ موجودی «مقدس» و «فوق بشر» توصیف کنیم و نه ضرورت. زیرا چنین انسان یا گروهی از انسانها به‌وسیلهٔ مردم تعیین می‌شوند تا پیشنویس یک قانون اساسی را برای تصویب مردم آماده سازند. به‌نظر می‌رسد که روسو در اینجا خود گرفتار نوعی ساده‌نگری عجیب است: او گویی گفته‌های خویش را دربارهٔ الهام و تأیید الاهی جدی می‌گیرد، هرچند در آن واحد می‌گوید که این اظهارات فاقد هرگونه ارزش حقیقی است و فقط به مراد بهره‌گیری از سادگی عوام طرح می‌شود.

با این حال، در پس این همه سخن‌پردازی پر آب و تاب دربارهٔ بزرگی مقام قانونگذار و رسالت او، می‌توان جوهری از شعور عام روشن را بازیافت. بی‌گمان ساختن و پرداختن

104. extra - constitutional

گونه‌ای از قانون اساسی یا سازمان سیاسی که در چارچوب آن، ارادهٔ عام بتواند آزادانه خود را متجلی سازد امری دشوار است؛ و اگر قرار است این مسئله به نحو رضایتبخش حل شود، روسو کاملاً حق دارد که بر این دشواری و ضرورت یک دانش تخصصی اصرار ورزد. ولی در نظر نیست که اتخاذ تصمیم بر سر این دشواری به رأی عاجلانه و خودسرانهٔ یک قانونگذارِ فراخوانده موکول گردد. چنین قانونگذاری ممکن است گاه‌به‌گاه این مسئله را حل کند؛ ولی، حتی جایی هم که چنین کاری صورت گیرد، سطح بالایی از بلوغ سیاسی از سوی تمامی مردم، هم برای دعوت آن کارشناس به منظور برساختن چارچوب قانون اساسی و هم برای پذیرش آن قانون پس از تدوین، مورد نیاز است. چنانکه روسو خود می‌گوید، پذیرش قانون اساسی خوب نیازمند نوعی بلوغ و خرد سیاسی مردمی است که خود محصول زندگی در زیر چنین قانونی می‌توانند باشند. از این‌رو، پاسخ واقعی مسئلهٔ روسو آن نیست که یک ملت جوان یا به‌لحاظ سیاسی نابالغ (یا هر ملت دیگری) می‌تواند یک شبه به یاری یک قانونگذار متخصص به یک قانون اساسی مطلوب دست یابد؛ بلکه واقعیت این است که استخوان‌بندی یک قانون اساسی مطلوب جریانی آرام و توانفرسا، یک روش آزمایش و خطا، و رشدی تدریجی است. قانونگذار متخصص یک نیم‌خدا نیست که از کوه سینا فرود آید و مجموعهٔ قوانینی حاضر و آماده را برای مردم همراه آورد؛ از آنجا که قانونگذار هم مانند مردان و زنانی که به خدمتشان درمی‌آید محصولی از محیط اجتماعی خویش است، کار او در همهٔ جهات به‌وسیلهٔ آن سطح از بلوغ سیاسی محدود می‌شود که فراخوانندگانش به آن رسیده‌اند. همچنانکه او و مردم در بلوغ سیاسی خود رشد می‌یابند، به نحوی بهتر می‌توانند قانون اساسی مطلوبی را طراحی کنند؛ و همچنانکه این قوانین مطلوبتر یکی پس از دیگری جانشین هم می‌شوند، قانونگذار و مردم، فهم سیاسی و احساس اجتماعی خود را که در عین حال هم پایه و اساس و هم نتیجهٔ نهایی همهٔ حکومتهای خوب است، بیش از پیش می‌پرورانند. از این‌رو ما در برابر یک دور باطل[105] قرار داریم که تنها راه برون‌رفت از آن توسل به یک ابرمرد ملهَم از آسمان است. فهم سیاسی یک ملت و نوع حکومت آنها، برای رسیدن به نظامهای کارامدتر و مردمی و پایدارتر، شرط متقابل یکدیگرند.

105. vicious circle

## گونه‌های حکومت

برای آنکه توصیف روسو را دربارهٔ گونه‌های مختلف حکومت دنبال کنیم، باید به‌یاد آوریم که حکومت چیزی جز یک عامل واسط[۱۰۶] میان مردم در مقام حکمران و مردم در مقام اتباع نیست. فقط اندامی است که از طریق آن مردمِ حکمران ارادهٔ خود را بیان می‌کنند و در جهان خارج از خود دگرگونیهایی را پدید می‌آورند. از این‌رو رابطهٔ آن با ارادهٔ عام دقیقاً همان رابطه‌ای است که میان دست یا پا و ارادهٔ یک انسان وجود دارد: آلت[۱۰۷] به اجرا درآوردن ارادهٔ عام است.[۱۰۸]

> چنانکه گذشت قوهٔ قانونگذاری انحصاراً به مردم تعلق دارد . . . لکن این قوهٔ همگانی[۱۰۹] به عاملی از آن خود نیاز دارد که اتحاد آن را حفظ کند و به رهنمود ارادهٔ عام آن را به اجرا درآورد و همچون یک وسیلهٔ ارتباطی بین ملت و حکمران عمل کند، و آنچه را مجموع جسم و روح، به اصطلاح، برای انسان منفرد[۱۱۰] انجام می‌دهد برای شخص عام انجام دهد. علت وجودی حکومت همین است که متأسفانه اغلب با حکمران [یعنی خود مردم] که دستگاه حکومت فقط مأمور اجرای دستورات آن است، خلط می‌شود.
>
> پس حکومت دقیقاً چیست؟ پیکری‌واسط[۱۱۱] است میان اتباع و حکمران برای استقرار ارتباط متقابل میان آنها و اجرای قوانین و حفظ آزادیهای مدنی و سیاسی.
>
> اعضای این پیکر خود را زمامداران یا شاهان یعنی حکومت‌کنندگان می‌نامند؛ و مجموعهٔ دستگاه پرنس [یاشهریار] نامیده می‌شود.[۱۱۲] از این‌رو، همهٔ آنهایی که معتقدند مردم به‌وسیلهٔ یک پیمان خود را تسلیم فرمانروایان خویش نمی‌سازند کاملاً بر حقند. کار فرمانروایی فقط یک مأموریت یا یک اشتغال است. فرمانروایان، در مقام مأموران سادهٔ

106. intermediary agency  107. instrument  108. *Ibid.*, III, 1(64 - 65).
109. public power  110. individual man  111. intermediary body

۱۱۲. روسو طی یادداشتی در این باره می‌گوید: «در شهر ونیز، شورای دولتی را پرنس والامقام می‌خوانند، حتی زمانی که دوج (Doge)، رئیس شورا، خود حاضر نباشد.»

> حکمران [یعنی خود مردم] و به نام آن، قدرتی را که به آنها امانت داده شده اعمال می‌کنند. بر این اساس حکمران می‌تواند هر زمان که مصلحت بداند این قدرت را محدود سازد، یا تغییر دهد، یا بازپس ستاند. حکمران اختیارات خود را برای همیشه واگذار نمی‌کند، زیرا چنین کاری با ماهیت یک اجتماع سیاسی سازگار نیست و با مقاصد اجتماع افراد منافات دارد.
> از این‌رو، در قاموس من، حکومت، یا سازمان عالی ادارهٔ کشور[۱۱۳]، اِعمال قانونی قوهٔ مجریه است؛ و پرنس یا زمامدار، فرد یا گروهی است که چنین مأموریتی داشته باشد.

در یک کلام، درست همانگونه که یک فرد بدون داشتن دست و پا و سایر اعضای بدن نمی‌تواند آنچه را اراده کند انجام دهد، ارادهٔ عام نیز نمی‌تواند جز با داشتن عاملی که برای آن و به نام آن عمل کند به انجام دادن کاری قادر باشد. در نتیجه، نزد روسو، معیارهای سنجش ارزشهای نسبی گونه‌های مختلف حکومت، چیزی جز کارامدی آنها در به عمل درآوردن ارادهٔ عام نیست، درست به همان ترتیب که دست من در صورتی یک دست خوب است که با مهارت، سهولت، و کارامدی آنچه را اراده می‌کنم انجام دهد. نتیجه‌گیری دیگر این است که چون ارادهٔ عام بر اساس وسعت و ماهیت گروه تشکیل‌دهندهٔ آن متغیر است، هیچ نوع حکومت خاصی به‌طور مطلق بهترین نوع نیست. «از آنجا که هزاران امر مختلف می‌تواند اوضاع و احوال یک ملت را دگرگون سازد، نه تنها حکومتهای گوناگون برای ملتهای گوناگون لازم است، بلکه یک ملت واحد ممکن است در زمانهای مختلف به حکومتهای مختلف نیازمند باشد.»[۱۱۴] آن نوع حکومتی که برای یک ملت رزمجو بهترین است و به مؤثرترین نحو می‌تواند ارادهٔ آنها را به واقعیت سیاسی برگرداند، ممکن است برای یک ملت کشاورز حکومتی بد و جبار از کار درآید. روشن است که یک کشور بزرگ و پرجمعیت و یک کشور که افراد به‌طور پراکنده در آن سکونت دارند به دو نوع حکومت مختلف نیازمندند. ملتی که دارای بلوغ سیاسی است می‌تواند ارادهٔ خود را به بهترین نحو در یک ساختار سیاسی بیان کند که با نوع حکومت مناسب برای یک ملت جوان و فاقد تجربه سیاسی بسیار متفاوت

113. supreme administration 114. *Ibid.*, III, 1(66).

خواهد بود. از این‌رو علم سیاست، مطالعهٔ آن اصول و قوانینی است که به‌وسیلهٔ آن بتوان به‌طور دقیق نوع حکومت مناسب برای یک ملت را تعیین کرد. این کاری بس دشوار است و، بنابراین، چنانکه گذشت، نمی‌توان آن را به خود مردم واگذاشت. این کار نیازمند یک متخصص است ـ متخصصی که نه تنها بخوبی به علم سیاست آگاه باشد، بلکه قابلیت انجام یک مطالعهٔ دقیق و تجربی را دربارهٔ آداب و سنن، منش و محیط مردمی که می‌خواهد یک قانون اساسی برایشان تدوین کند داشته باشد.[۱۱۵]

همان سان که یک معمار، پیش از آغاز بنای یک ساختمان عظیم، مقاومت زمین را برای تحمل وزن آن می‌آزماید، قانونگذار خردمند نیز کار خود را با وضع قوانینی که فی‌نفسه خوب باشد آغاز نمی‌کند؛ بلکه نخست می‌کوشد تا توان مردم مورد نظر را برای تحمل آن قوانین بیازماید. به همین علت، افلاطون نپذیرفت که برای آرکادیا و کورنه قوانین اساسی تدوین کند. او می‌دانست که این دو ملت ثروتمندند و، بنابراین، نمی‌توانند برابری را تاب آورند. و به همین دلیل در جزیرهٔ کرت قوانین خوب وجود داشت، ولی مردم بد بودند: مینوس[۱۱۶][واضع آن قوانین] به انضباط بخشیدن کسانی مبادرت کرده بود که قبلا آلودهٔ فساد شده بودند.
هزاران ملت در این جهان زیسته‌اند که هرگز نتوانسته‌اند در تابعیت قوانین خوب به سر برند. و حتی آنهایی که توانسته‌اند، بلوغ سیاسی خود را [که لازمهٔ داشتن قوانین خوب است] فقط برای دورهٔ کوتاهی از تمامی حیات سیاسی خویش حفظ کرده‌اند. زیرا اغلب ملتها، مانند اغلب افراد، فقط در جوانی آموزش‌پذیرند و چون به پیری رسند تعلیم‌ناپذیر خواهند شد. همین که عادات بد در میان ملتی استقرار یافت و تعصبات در ژرفاها ریشه دواند، اصلاح آنها هم خطرناک است و هم ناشدنی . . .
از سوی دیگر، منظور از جوانی، دورهٔ کودکی نیست. برای ملتها، مانند افراد، یک دورهٔ جوانی (یا، درست‌تر، یک‌سن بلوغ) وجود دارد که پیش از وضع یک قانون اساسی برای یک ملت باید به انتظار آن باشیم. متأسفانه شناسایی و تشخیص بلوغ یک ملت کار ساده‌ای نیست، و اگر

115. *Ibid.*, II, 8 (54 - 56); II, 10(60 - 61); II , 11(61 - 63).

116. Minos

قانونگذار پیش از موقع کاری انجام دهد همه تلاش او نقش برآب خواهد شد. ملتی ممکن است از بدو تولد دارای بلوغ سیاسی باشد و ملتی دیگر بعد از ده قرن هم به آن نرسد. روس‌ها هرگز براستی بلوغ سیاسی نخواهند یافت، زیرا کوشش در این جهت زودتر از موقع انجام گرفت . . . بعضی از کارهای پطر کبیر درست بود، ولی بیشتر آنها بی‌موقع صورت گرفت. او تشخیص داد که ملت روس فاقد تمدن است، ولی تشخیص نداد که آنها برای پذیرش تمدن آماده نیستند. می‌خواست ظاهر آنها را بیاراید در حالی که آنچه این ملت براستی نیاز داشت انضباط بود . . .
پس کدام ملت برای پذیرش قوانین مهیاست؟ آن ملتی که هرچند به اعتبار اشتراک اصلیت، منافع، یا پیمان برگرد هم آمده باشند، هرگز یوغ قانون را حس نکرده باشند؛ ملتی که عادات و خرافات هنوز به‌طور عمیق در آن ریشه نگرفته باشد؛ ملتی که هراس نابودی به‌وسیلهٔ حمله‌های بیگانگان را نداشته باشد؛ . . . ملتی که هر یک از اعضای آن برای دیگران آشنا باشد و لزوم آن نباشد که بر گرده یک فرد بیش از حد تحملش بار قرار دهند؛ ملتی که از دیگر ملتها بی‌نیاز باشد ولی ملل دیگر به او نیازمند باشند؛ ملتی که نه غنی باشد و نه فقیر، ولی بتواند احتیاجهای خود را رفع کند؛ و سرانجام، ملتی که پایداری یک ملت کهنسال و آموزش‌پذیری یک ملت جوان را با هم جمع داشته باشد . . .
از آنجا که تحقق همهٔ این شرایط امری دشوار است، کمتر کشورهایی دارای قوانین اساسی خوبند.
با این احوال، هنوز در اروپا یک کشور وجود دارد که می‌تواند قانون اساسی داشته باشد. این کشور جزیرهٔ کرس است. آن دلاوری و پایداری که این مردم بااصالت از خود نشان دادند و از آزادیهای خود دفاع کردند، شایستهٔ آن است که مردی خردمند چگونگی حفظ آن آزادیها را به ایشان بیاموزد.[۱۱۷] قلبم گواهی می‌دهد که روزی این جزیرهٔ کوچک، اروپا را به شگفتی واخواهد داشت.

۱۱۷. به‌طور کلی، روسو گویی از اروپا سلب امید کرده و به جهان نو [قاره امریکا] همچون جایگاه مستعدتری برای استقرار حکومتهای خوب می‌نگرد.

چنانچه در عوامل تشکیل‌دهندهٔ بالاترین سعادت همگان غور کنیم، سعادتی که حصولش باید هدف هر نظام قانونگذاری باشد، خواهیم دید که دو عامل اصلی در میان است: آزادی و برابری. زیرا اگر آزادی وجود نداشته باشد هرگونه وابستگی فردی از قدرت دولت خواهد کاست؛ و چنانچه برابری وجود نداشته باشد، آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد. من پیشتر آزادی مدنی را تعریف کرده‌ام.[۱۱۸] در زمینهٔ برابری، نباید چنین پنداشت که مفهوم این کلمه آن است که همهٔ شهروندان به‌طور مطلق از قدرت و دارایی مساوی برخوردار باشند. بلکه منظور من این است که قدرت [نابرابر] افراد به میزانی نباشد که آن را در راه تعدی و ستم به کار برند و اِعمال قدرت باید به‌وسیلهٔ موقع و مقام شخص در کشور و قوانین محدود شود؛ و در مورد دارایی، یک شخص نه آنقدر توانگر باشد که بتواند دیگری را بخرد و نه آنقدر بینوا که وادار به فروش خود شود. تحقق این امر مستلزم آن است که ثروت و قدرت توانگران تعدیل شود، و بخل و آزمندی بیچیزان کاستی پذیرد.

[مخالفان] چه بسا خواهند گفت که این برابری یک آرمان خیالی بیش نیست و نمی‌تواند در عمل وجود داشته باشد. ولی، حتی اگر نابرابری امری محتوم باشد، آیا نباید دست کم بکوشیم نظمی در آن به‌وجود آوریم؟ درست به همان علت که تسلسل طبیعی رویدادها همواره در جهت نابودی برابری گرایش دارد، نفوذ قانون باید همواره برای حفظ آن مداخله داشته باشد.

ولی این هدفهای عمومی هر قانونگذاری نیک باید بر حسب اوضاع و احوال خاص هر کشور که ناشی از موقعیت جغرافیایی و منش ساکنان آن است تغییر پذیرد. بر اساس این اوضاع و احوال، یک قانونگذار برای هر ملت آن نظام قانونی و نوع تشکیلات سیاسی را تدوین خواهد کرد که نه به‌طور مطلق در ذات خود، بلکه به‌طور نسبی برای کشورِ پذیرندهٔ آن بهترین باشد. برای مثال، اگر یک قانونگذار در برابر کشوری پر جمعیت قرار دارد که خاک حاصلخیزی ندارد، باید قانون اساسی [یا تشکیلات

۱۱۸. آشکار است که منظور روسو از آزادی مدنی، وضع انسانی است که، به‌عنوان جزئی از هیئت حاکمه، قوانینی برای خود وضع می‌کند که خود مطیع آن خواهد بود.

سیاسی] را به ترتیبی طراحی کند که مردم را به‌سوی فنون و صنایع گرایش دهد. در آن صورت مردم قادر خواهند شد تولیدات صنعتی اضافی خود را با محصولات مورد نیازشان مبادله کنند. ولی در مورد سرزمین حاصلخیز و بارآوری که فاقد سکنهٔ زیاد باشد، قانونگذار باید همهٔ توجه خود را به کشاورزی مبذول کند که موجب تکثیر جمعیت خواهد بود. او باید صنعت را از برنامهٔ خود حذف کند، زیرا صنعت با گردآوردن جمعیت در یکی دو نقطه موجب تقلیل بیشتر آن خواهد شد. یا در صورتی که کشوری دارای سواحل وسیع و مناسب باشد، باید کشتیهای زیادی به آب اندازد و تجارت و دریانوردی را پرورش دهد. این کشور کار درخشانی خواهد داشت ولی نه برای مدتی طولانی . . . در یک کلام، غیر از یک سلسله اصول کلی که برای همه مشترک است، هر ملت دارای ویژگیهایی است که ایجاب می‌کند قوانین عادی و اساسی خاص خود را داشته باشد . . . مؤلف کتاب روح‌القوانین ضمن مثالهای بیشمار نشان داده است که یک قانونگذار اهل فن، قانون اساسی را با هدفهای خاص هر ملت تطبیق می‌دهد. قانون اساسی یک دولت در صورتی محکم و پایدار خواهد بود که قوانین موضوعه با اوضاع و احوال طبیعی یک ملت سازگار و هماهنگ باشد، به‌طوری که قوانین و ویژگیهای مردم در تضاد با هم نباشند و قوانین در جهت تقویت، همراهی، و رفع نقص آنها اعمال گردد. ولی چنانچه قانونگذار دربارهٔ طبیعت یک ملت اشتباه کند و اصولی را برای آن وضع کند که با گرایشهای طبیعیش تضاد داشته باشد؛ برای مثال، اگر اصول موضوعهٔ او در جهت ازدیاد ثروت، ولی گرایشهای طبیعی ملت در سوی ازدیاد جمعیت باشد؛ اگر آن اصول موافق عبودیت لیکن ملت خواهان آزادی باشد، یا اگر آن یکی در جهت صلح و این یکی متمایل به جنگ باشد ـ اگر هر یک از این حالتها رخ دهد ـ قوانین موضوعه رفته‌رفته نفوذ خود را از دست خواهند داد، قانون اساسی دگرگون و دولت دستخوش آشفتگی خواهد شد تا آنکه، سرانجام، یا بکلی منهدم گردد یا دولت تغییر یابد، و قوانین متناسب با طبیعت آن ملت پدید آید.

روسو حکومتها را به اعتبار شمارهٔ افرادی که در ترکیب آن شرکت دارند طبقه‌بندی می‌کند.[۱۱۹]

> نخست، حکمران می‌تواند قدرت اجرایی را به همهٔ مردم یا اکثریتی از آنها واگذار کند. در این صورت شمار حکومت کنندگان از شمار حکومت‌شوندگان بیشتر خواهد بود. این نوع حکومت، دموکراسی نام دارد.
> یا حکمران می‌تواند قدرت حکومت را در دست شمار اندکی از افراد قرار دهد، به‌طوری که شمار حکومت‌شوندگان بیشتر از حکومت‌کنندگان باشد. این نوع حکومت، آریستوکراسی [حکومت اشراف] نام دارد.
> سرانجام، حکمران می‌تواند قدرت حکومت را در دست یک فرد متمرکز سازد که همهٔ دیگر مسئولان قدرت خود را از او کسب کنند. این نوع سوم، که رایجترین حکومت است، مونارشی یا حکومت سلطنتی نام دارد.
> باید گفت که همهٔ این انواع سه‌گانه، یا دست کم دو نوع اول، می‌توانند در درجات مختلف وجود داشته باشند. از این‌رو، دموکراسی می‌تواند همه را فرا گیرد، یا به اکثریت آنها تعلق گیرد؛ و آریستوکراسی، به‌نوبهٔ خود، می‌تواند یا شمار بسیار اندک یا شمار بسیار بزرگی از افراد را در برگیرد . . .
> بنابراین، یک حد فاصل وجود دارد که در آن یک نوع حکومت به نوع دیگر مبدل می‌شود؛ و از این‌رو می‌بینیم که، در قالب این سه نوع کلی، حکومت در حقیقت می‌تواند به تعداد شهروندان دارای انواع مختلف باشد.

آیا حکومتهایی که از افراد پرشمار تشکیل یابند بهترند یا حکومتهایی که از افراد کم‌شمّار؟ محال است که بتوان یک قاعدهٔ مطلق را بر این اساس مشخص کرد که دموکراسی بهتر از مونارشی است یا بدتر از آن. «پیوسته بحث شده است که کدام نوع حکومت بهتر است، بدون آنکه توجه شود که هر نوع حکومت در موقعیتی بهترین و در موقعیتی دیگر بدترین است.»[۱۲۰] ولی روسو قویاً بر این باور است که می‌توان قواعد و

119. *Ibid.*, III, 3 (71 - 72). 120. *Ibid.*, III, 3(72).

اصولی را به‌دست داد که به کمک آن وسعت حکومتی که برای یک کشور مناسبترین باشد مشخص کرد. برای مثال، یک حکومت وسیع (یک دموکراسی) به علت برخی امتیازات آن در بعضی از انواع دولتها مرجح است، ولی چنین حکومتی معایبی نیز دارد که موجب می‌شود در کشورهای دیگری، مونارشی یا حکومت به‌وسیله یک فرد ترجیح داشته باشد. در واقع آشکار است که:[۱۲۱]

> مجموع قدرت حکومت از آنجا که همیشه با قدرت کشور مربوط برابر است، هرگز تغییر نمی‌پذیرد. بنابراین هر چقدر که حکومت مجبور شود قدرت خود را برای مهار اعضای خود به کار برد، قدرت کمتری برای اداره تمامی مردم باقی خواهد ماند.
> در نتیجه، هرچه شمار صاحب‌منصبان بیشتر باشد، حکومت ضعیفتر خواهد بود. از آنجا که این قاعده‌ای اساسی است، باید تا حد امکان آن را روشن سازیم.
> در هر صاحب‌منصب سه اراده را می‌توان بازشناخت که کاملاً از یکدیگر متفاوتند. نخست یک ارادهٔ خصوصی و فردی در او وجود دارد. این اراده طبیعتاً به‌سوی منافع شخصی وی متمایل است. دوم، اراده‌ای دارد که در آن با دیگر صاحب‌منصبان سهیم است. این اراده به مجموعهٔ اعضای حکومت (یا پرنس) توجه دارد. و، چون این اراده خیر و صلاح دستگاه حکومت را همچون یک هستی مستقل هدف قرار می‌دهد، در ارتباط با حکومت حالت عام، و در ارتباط با تمامی کشور که حکومت جزئی از آن است، حالت خاص دارد. دست آخر، هر عضو دستگاه حکومت، چون جزئی از حاکمیت کلی نیز هست، دارای اراده‌ای است که هدفش خیر تمامی مردم است. از این‌رو این اراده، هم در ارتباط با کشور به‌عنوان یک کل و هم در رابطه با حکومت به‌عنوان جزئی از آن کل، عام است.

به‌سخن دیگر، هر فرد نه تنها به لحاظ فردیت خود دارای منافع خاصی است بلکه با دیگر اعضای هر گروهی که به آن تعلق دارد، دارای منافع مشترک است. چنانچه

121. *Ibid.*, III, 2(69).

این منافع به‌هم پیوند یابند و یکدیگر را تکمیل کنند، به‌طور متقابل همدیگر را تقویت خواهند کرد، ولی چنانچه در تضاد هم قرار گیرند (یا چنین به نظر رسند)، فرد را به جهات مختلف خواهد راند و چه‌بسا وی را به دست خویش از پا درآورند. از این‌رو فرد صاحب‌منصب، مانند تام جونز و جان‌اسمیت دارای منافع شخصی خویش است که باید پروایشان را داشته باشد؛ نیز به‌عنوان صاحب‌منصب دارای منافعی است که در آنها با سایر اعضای حکومت اشتراک دارد؛ و در نهایت، مافوق همهٔ آن منافع، منافعی دارد که در آنها با همهٔ شهروندان کشور مشترک است. درست به همان علت که فرد در صورتی می‌تواند به همهٔ منافع خویش دست یابد که با منافع دیگرش همساز باشد و موجب تقویت متقابل یکدیگر شوند، کشور به ذات خویش تنها در صورتی می‌تواند برقرار باشد که اراده‌های خصوصی تشکیل‌دهنده آن بتوانند در درجات گوناگون خصوصیتشان، تابع منافع عمومی تمامی جامعه قرار گیرند. در نتیجه:[۱۲۲]

> در نظارت یک قانون اساسی کامل، اراده‌های خصوصی همهٔ افراد باید به‌طور کلی تحت‌الشعاع قرار گیرد و ناپدید شود، و ارادهٔ خصوصی حکومت بسیار محدود گردد.[۱۲۳] از این‌رو، در نظارت یک قانون اساسی کامل، ارادهٔ عام یا حکمران همیشه مسلط است و تعیین کننده اراده‌های کم‌قدرتر خواهد بود.
>
> در واقعیت امر، طبیعت بشر به‌گونه‌ای است که این اراده‌های سه‌گانه هرچه بیشتر متمرکز شوند نافذتر خواهند بود، به‌طوری که ارادهٔ عام، در عمل، ضعیفترین و اراده مشترک اعضای حکومت پس از آن، و اراده خصوصی افراد قوی‌ترین آنهاست. از این‌رو هر یک از اعضای حکومت نخست متوجه خویشتن است، سپس به اعضای هم‌صنف خود و آخر از همه به کل شهروندان توجه دارد: یعنی ترتیبی معکوس با آنچه نظم و منافع اجتماعی ایجاب می‌کند.

122. *Ibid.*, III, 2(69-71); III, 3(72).

۱۲۳. البته آنچه روسو در اینجا دربارهٔ حکومت می‌گوید، یعنی گروهی کوچکتر در داخل دولت، در مورد هر گروه دیگری مانند یک تراست یا اتحادیهٔ کارگری مصداق دارد. در اصل منظور روسو دستگاه حکومت [زمان خویش] است، زیرا چون در زمان او این دستگاه قوی‌ترین گروه اقلیت بود، برای حفظ منافع خصوصی خود در برابر منافع عمومی، بزرگترین تجاوزها را به‌کار می‌بست.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که اگر حکومت در دست فردی واحد قرار گیرد، ارادهٔ خصوصی و ارادهٔ صنفی بر هم منطبق خواهند بود، زیرا فرمانفرما نمی‌تواند به‌عنوان یک فرد منافعی داشته باشد که از منافع وی به‌عنوان یک مقام حکومتی متفاوت باشد. از این‌رو، ارادهٔ حکومت در چنین وضعی قوی‌ترین حالت را خواهد داشت، زیرا در محدودهٔ آن هیچ ارادهٔ کوچکتر و شخصی‌تری وجود ندارد که در تضاد با آن باشد . . . از این‌رو کارگرترین نوع حکومت، حکومت تک‌نفره ـ یعنی مونارشی ـ است.[۱۲۴]

از سوی دیگر، تصور کنید که ما حکومت و قوهٔ قانونگذاری را در هم ادغام کنیم، یعنی حکمران را مسئول قوهٔ اجرایی نیز قرار دهیم به‌طوری که همهٔ شهروندان خود اعضای حکومت نیز باشند. در این صورت، ارادهٔ حکومت، که با ارادهٔ عام منطبق خواهد بود، به همان ضعیفی ارادهٔ عام خواهد بود، و هیچ‌گونه مهاری برای اراده‌های خصوصی افراد وجود نخواهد داشت. از این‌رو چنین حکومتی . . . کمترین قدرت یا فعالیت را خواهد داشت.

این واقعیات تردیدناپذیر است، و ملاحظات دیگری وجود دارد که بر آنها صحه می‌گذارد. . . .

مسلم است که در هرکاری هرچه تعداد افراد تصمیمگیرنده بیشتر باشد انجام آن کارکندتر صورت خواهد گرفت: هرچه بیشتر در امری احتیاط و دوراندیشی به کار رود، کمتر از بختهای نیک می‌توان استفاده کرد؛ فرصت را از دست خواهیم داد، و چنانچه دربارهٔ رویدادی بیش از حد بیندیشیم ممکن است ثمرات غور و اندیشهٔ خود را از دست بدهیم.

این بیانات ثابت می‌کند که هرچه تعداد صاحب‌منصبان بیشتر باشد، حکومت کندتر خواهد شد. پیشتر نیز ثابت کردم که هرچه تعداد شهروندان فزونتر باشد، قدرت بازدارنده و مهارکنندهٔ بیشتری مورد نیاز خواهد

۱۲۴. هرچه ارادهٔ حکومت متحدتر و، بنابراین، نیرومندتر شود، خطرناک‌تر نیز می‌شود، زیرا این حکومت، چون یک اقلیت محض است، احتمالاً منافع خود را در تضاد با منافع عمومی می‌یابد، و چون قدرتمند است می‌تواند راه خود را بلامنازع دنبال کند.

بود.[۱۲۵] در نتیجه، نسبت صاحب‌منصبان به حکومت باید عکس نسبت اتباع به حکمران باشد. یعنی هرچه کشور گسترده‌تر باشد حکومت فشرده‌تر باشد، به‌طوری که با افزایش شمار جمعیت، شمار صاحب‌منصبان کاهش پذیرد.

تا اینجا بحث من صرفاً به قوای نسبی حکومتهای مختلف مربوط بوده است نه بدرستی و صحت آنها. هنگامی که به این نکته توجه می‌کنیم، قضیه را معکوس می‌یابیم: یعنی هرچه تعداد صاحب‌منصبان بیشتر باشد، ارادهٔ صنفی حکومت بیشتر به ارادهٔ عام نزدیک می‌شود، حال آنکه در یک حکومت مونارشی [پادشاهی]، ارادهٔ پادشاه [یعنی ارادهٔ صنفی] دقیقاً همان ارادهٔ خصوصی یک فرد است. از این‌رو، محاسن یک نظام می‌تواند معایب نظام دیگر باشد؛ و هنر قانونگذار همانا تعیین نقطه‌ای است که در آن قدرت و ارادهٔ حکومت، که همواره نسبت معکوس با یکدیگر دارند، بتوانند با هم تلاقی کنند و بزرگترین محاسن را برای کشور به بار آورند . . .

چنانچه، در کشورهای مختلف، شمار مقامات عالیرتبه با شمار شهروندان نسبت عکس داشته باشد، نتیجه می‌شود که به‌طور کلی نوع حکومت دموکراسی برای کشورهای کوچک، حکومت آریستوکراسی برای کشورهای میان وسعت، و حکومت مونارشی برای کشورهای بزرگ بهترین حکومتند. این قاعدهٔ کلی بر آن اصل پذیرفتهٔ پیشین مبتنی است؛ ولی چگونه می‌توانیم همهٔ آن اوضاع و احوالی که استثنائاتی را بر این قاعدهٔ کلی وارد می‌سازد به حساب آوریم؟

## (الف) دموکراسی[۱۲۶]

نه خوب است که واضعان قوانین خود مجری آن باشند، نه آنکه تمامی جامعهٔ مردم به علت ملاحظات امور جزئی و خصوصی از اتخاذ

۱۲۵. منظور روسو در این مورد دقیقاً روشن نیست؛ ولی در هر حال نظر او احتمالاً چنان مورد پذیرش عمومی است که نیازمند براهین مفصل نیست.

126. *Ibid.*, III, 4 (72 - 74).

نظرهای کلی دربارهٔ امور منفک شوند. هیچ‌چیز خطرناک‌تر از نفوذ منافع شخصی بر مسائل عمومی و مملکتی نیست؛ و زیان سوءاستفاده از قوانین به‌وسیلهٔ حکومت کمتر از زیان فساد قانونگذاران است، فسادی که پیامد محتوم ملاحظهٔ آنان به منافع خصوصی است. [زیرا] در این حالت بنیاد کشور به مخاطره می‌افتد و اصلاح آن ناممکن می‌شود. مردمی که قدرت حکومت را، بدون آنکه گاه از آن سوءاستفاده کنند، در اختیار داشته باشند لزومی ندارد که آن قدرت مهارشان کند؛ مردمی که می‌توانند همیشه بخوبی بر خود حکومت کنند، نیازی به حکومت دیگران ندارند.

در واقع، چنانچه بدقت بنگریم، هرگز یک دموکراسی راستین برای بشر وجود نداشته و هرگز وجود نخواهد داشت . . . نمی‌توان انتظار داشت که تمامی مردم همواره گرد هم آیند و اوقات خود را وقف تمشیت امور حکومت کنند؟ و بسادگی می‌توان دریافت که جز با تغییر شکل حکومت نمی‌توان کمیسیون‌هایی را برای رسیدگی به امور مملکتی ایجاد کرد.

می‌توان در واقع چنین اصلی را استقرار بخشید: هنگامی که وظایف دولت میان چند انجمن تقسیم می‌شود، کم‌عضوترین آنها دیر یا زود قوی‌ترین آنها خواهد شد. تنها بدان علت که چون تعدادشان کمتر است کارها با سرعتی بیشتر انجام می‌گیرد و همین امر موجب کسب قدرتشان می‌شود.

فزوده بر آن، فراهم آمدن شرایط مختلفی که چنین حکومتی نیاز دارد، بسیار دشوار و غیرمحتمل است. نخست آنکه، کشور باید کوچک باشد به‌طوری که مردم بسادگی بتوانند گرد هم آیند و شهروندان همه یکدیگر را بشناسند. دوم، رفتارهای اجتماعی بسیار ساده باشد به‌طوری که افراد را کمتر با مسائل مربوط به آن درگیر سازد و نیازی به مباحثات پرپیچ‌وخم وجود نداشته باشد. نیز، همهٔ شهروندان باید به‌لحاظ مقام و دارایی برابر باشند، زیرا بدون آن برابری در حقوق اجتماعی و قدرت سیاسی چندان نمی‌پاید. سرانجام، تجملات یا بکل وجود نداشته باشد یا بسیار اندک باشد. زیرا زندگی تجملی یا محصول ثروت است یا محرک گردآوری آن. تجمل در هر صورت غنی و فقیر را فاسد می‌کند. غنی را از برای

داشتن آن و فقیر را از برای طمع آن. تجمل یک ملت را به راحت‌طلبی و خودپسندی گرفتار خواهد کرد؛ تجمل میان دولت و شهروندان شکاف ایجاد می‌کند، بعضی از آنها را بندهٔ بعضی دیگر می‌سازد و همهٔ آنها را بندهٔ افکار و عقاید می‌کند . . .
اگر در کشوری مردمی از خدایان باشند می‌توانند حکومتی دموکراتیک داشته باشند. زیرا چنین حکومت کمال‌یافته‌ای برای آدمیان مناسب نیست.

## (ب) آریستوکراسی[۱۲۷]

در یک حکومت آریستوکراسی دو شخصیت متمایز وجود دارد، یعنی [دستگاه] حکومت و [قدرت] حکمرانی. در نتیجه، دو ارادهٔ عام وجود دارد که یکی براستی عام است زیرا ارادهٔ عامه شهروندان است؛ اراده دیگر نسبت به اعضای حکومت عام است، زیرا بیانگر مقاصد مشترک آنهاست. از این‌رو، هرچند این نوع حکومت می‌تواند در مورد خط‌مشی خصوصی خود هرطور که بخواهد تصمیمگیری کند، در برابر مردم فقط به نام حکمران، یعنی به نام خود مردم، [یعنی با توجه به ارادهٔ عام تمام شهروندان] می‌تواند سخن بگوید. این چیزی است که هرگز نباید فراموش شود.
جوامع نخستین با حکومت آریستوکراسی اداره می‌شدند. سران خانواده‌ها در مورد کارهای عمومی به‌شور و مشورت می‌نشستند، و جوانان بدون چون‌وچرا از مرجعیت پیران و تجربهٔ سالها پیروی می‌کردند. واژه‌های کشیشان، ریش‌سفیدان، سناتورها، بزرگان از چنین حکومتی به یادگار مانده است. حتی در روزگار ما قبایل بومی امریکای شمالی به‌نحوی مطلوب از چنین حکومتی استفاده می‌کنند.
ولی همچنانکه نابرابریهای ناشی از نهادهای اجتماعی بر نابرابریهای طبیعی غلبه کرد، ثروت و قدرت بر سن و تجربه برتری گرفت و حکومت

127. 75). *Ibid.*, III, 5(74 -

آریستوکراسی به صورت انتخابی،[۱۲۸] درآمد. سرانجام، چون ثروت و قدرت از پدر به پسر به ارث می‌رسید، خانواده‌های اشراف پیدا شدند و حکومت به‌صورت آریستوکراسی موروثی درآمد که در آن سناتورهایی را می‌یابیم که بیش از بیست سال از عمرشان نمی‌گذرد.
از این‌رو سه نوع حکومت آریستوکراسی وجود دارد: طبیعی، انتخابی و موروثی. نوع نخست فقط برای ملل ابتدایی مناسب است؛ نوع سوم [یعنی موروثی] بدترین نوع حکومت است؛ نوع دوم بهترین حکومت است و همان‌ست که بدرستی حکومت آریستوکراسی نامیده می‌شود.
در این حکومت علاوه بر محاسنی که از تفکیک دو قوه ناشی می‌شود، حسن دیگرش در انتخاب اعضای دستگاه حکومت است. در حکومت دموکراسی همهٔ شهروندان به‌طور طبیعی حق زمامدارشدن را دارند؛ ولی در حکومت آریستوکراسی شمارهٔ زمامداران محدود می‌شود و شهروندان فقط با انتخاب زمامدار می‌شوند. بدین ترتیب صداقت، دانایی، تجربه، و دیگر صفاتی که موجب برتری و مقام اجتماعی عالی‌تر بعضی از شهروندان می‌شود، ضمانتهای بیشتری است برای اینکه مردم به‌طور خردمندانه اداره شوند.[۱۲۹]
وانگهی، دریک حکومت آریستوکراسی مجالس ساده‌تر تشکیل می‌شوند، امور عمومی بهتر مورد بحث قرار می‌گیرد و به‌نحو فراگیرتر و منظم‌تر به‌اجرا درمی‌آیند، و اعتبار دولت در خارج ازکشور به‌وسیلهٔ سناتورهای مورد احترام بهتر از تودهٔ ناشناخته و حقیر حفظ می‌گردد.
در یک کلام، حکومتی بهترین و طبیعی‌ترین نظام را داراست که در آن خردمندترین افراد بر اکثریت حکومت کنند، مشروط بر اینکه آنها مطمئناً با ملاحظهٔ منافع اکثریت حکومت کنند نه با توجه به منافع خود. لازم نیست که بی‌جهت ادارات حکومت را تکثیر کنیم، و نباید کاری را که صد نفر منتخب به نحوی بهتر می‌توانند انجام دهند به بیست‌هزار نفر واگذار کنیم.

128. elective

۱۲۹. چنین برداشت می‌شود که روسو اندکی بیش از حد خوشبینانه می‌اندیشد که «صداقت، دانایی، و تجربه» خصالی هستند که مورد احترام عموم قرار دارند و، بنابراین، داشتن این صفات انتخاب شدن در دستگاه حکومت را تضمین می‌کند.

## (ج) مونارشی[۱۳۰]

تا اینجا ما پرنس [یا حکومت] را به‌صورت یک شخص اخلاقی یا جمعی پنداشته‌ایم که به‌وسیلهٔ نیروی قوانین با یکدیگر متحد می‌شوند و قدرت اجرایی را در کشور به‌دست می‌آورند. اکنون باید چنین بپنداریم که این قدرت در دست یک شخص طبیعی، یعنی یک فرد انسانی، جمع می‌شود که به‌تنهایی می‌تواند آن را بر طبق قوانین اعمال کند. چنین فردی مونارک یا پادشاه نام دارد.

برعکس انواع دیگر حکومت که یک هیئت چند نفری به مثابه یک فرد عمل می‌کند، در این نوع حکومت، یک فرد به مثابه یک هیئت چندنفری عمل می‌کند؛ یعنی آن وحدت اخلاقی که تشکیل دهندهٔ حکومت است در اینجا یک وحدت جسمانی نیز دارد، و همهٔ آن قوایی که در حکومتهای دیگر به کمک قانون با تلاش فراوان به یکدیگر پیوند می‌یافتند، در اینجا به‌طور طبیعی در یک فرد جمع می‌شود.

. . . در اینجا همهٔ آلات محرکهٔ دستگاه در دست یک نفر است؛ همه چیز در جهت یک مقصد پیش می‌رود. از حرکتهای متضاد که موجب خنثی کردن و نابود ساختن یکدیگر باشند سراغی نیست؛ و در هیچ نوع تشکیلات سیاسی دیگر نمی‌توان با چنین تلاش اندکی، نتیجه‌ای به این بزرگی به‌دست آورد . . .

ولی هرچند در انواع دیگر حکومت چنین قدرتی وجود ندارد، در هیچ‌یک از آنها هم یک ارادهٔ خصوصی با چنین سهولتی نمی‌تواند بر سایر اراده‌ها نافذ گردد؛ درست است که همه چیز در جهت یک مقصود جریان دارد؛ ولی این مقصود هرگز سعادت همگان نیست، و قدرت حکومت پیوسته در جهت زیان کشور کار می‌کند.

پادشاهان میل دارند قدرت مطلق داشته باشند . . . حتی بهترین پادشاهان می‌خواهند قدرت خود را، هر زمان که میل کنند، در راه ظلم به‌کار برند و قدرت فرمانرواییشان محفوظ باشد. هرچه موعظه‌کنندگان سیاست‌شناس به آنها بگویند که قدرت آنها در قدرت مردم است،

130. *Ibid.*, III, 6(76 - 81).

و بالاترین منافع آنها در این است که مردم کامروا، پرشمار، و نیرومند باشند[۱۳۱]، پادشاهان گوش نخواهند داد، زیرا می‌دانند که واقعیت چنین نیست. نفع شخصی ایشان در آن است که مردم ضعیف و بینوا باشند تا نتوانند در برابر ارادهٔ پادشاه ایستادگی کنند . . .

یکی از ضعفهای اجتناب‌ناپذیر و اساسی مونارشی که همواره آن را در ردهٔ پست‌تر از حکومت جمهوری[۱۳۲] قرار می‌دهد آن است که در حکومت جمهوری آراء ملت فقط افراد روشن‌ضمیر و لایق را در مناصب بالا قرار می‌دهد، افرادی که بتوانند وظیفهٔ خود را با شایستگی انجام دهند؛ در حالی که در حکومتهای پادشاهی، افراد دون‌طبع، دغلکار، و توطئه‌گر به مقامات عالیه دست می‌یابند. استعدادهای ناچیز آنها ممکن است مناصب بزرگی را در دربار برایشان کسب کند، ولی به مجرد آنکه کار خود را آغاز کنند ناشایستگی خویش را به مردم نشان خواهند داد. یک ملت کمتر از یک پادشاه در انتخاب خود اشتباه می‌کند، و همان‌گونه.که یک فرد باارزش بندرت ممکن است در نظام پادشاهی به مقام وزارت برسد، یک فرد نادان و ناشایست هم بندرت ممکن است در رأس حکومت جمهوری قرار گیرد . . .

برای آنکه یک کشور پادشاهی خوب اداره شود، وسعت یا پهناوری آن باید متناسب تواناییهای حکمران باشد . . . یک کشور هر میزان هم که کوچک باشد، پادشاهان اغلب توانایی اداره‌اش را ندارند. ولی اگر بندرت وسعت کشوری برای پادشاه کوچک باشد، بازهم بخوبی اداره نخواهد شد، زیرا چنین پادشاهی به خواستهای بلندپروازانهٔ خویش توجه خواهد کرد و از منافع مردم غافل خواهد شد . . . از این‌رو می‌توان گفت که وسعت یک کشور سلطنتی باید با هر پادشاه جدید، به نسبت تواناییهای آن پادشاه، زیاد و کم شود . . .

بدیهی‌ترین مسئلهٔ یک حکومت پادشاهی فقدان تسلسلی است که در هر دو نوع حکومت دیگر نگهدار پیوندی ناگسستنی است. هنگامی که

۱۳۱. این بحث را هابز مطرح کرده است.

۱۳۲. با توجه به واژه‌های مورد استفاده روسو، می‌بایست در اینجا به جای «جمهوری» واژهٔ «دموکراتیک» را به‌کار می‌برد.

یک پادشاه می‌میرد فرد دیگری باید جایش را بگیرد؛ در این حالت وضع کشور بسیار هیجان‌انگیز و طوفانزا خواهد بود و در هر صورت فترتهای خطرناک را به‌دنبال خواهد داشت، و جز در صورتی که شهروندان صدیق و پاکدامن باشند، که چنین حکومتی کمتر پذیرای آن است، فساد و ارتشا در جامعه رواج خواهد یافت . . .

برای جلوگیری از این گزندها چه کرده‌اند؟ سلطنت در بعضی خاندانها موروثی شده است؛ و ترتیبی برای تسلسل آن مشخص شده که بعد از مرگ یک پادشاه، از برخوردها و کشمکشها جلوگیری شود. به‌سخن دیگر، برای گریز از ناملایمات انتخابات، ناملایمات نیابت سلطنت را پذیرفته‌اند؛ آرامش ظاهری را به تمشیت خردمندانه ترجیح داده‌اند؛ و مخاطرهٔ داشتنِ حکومت کودکان، افراد غیرطبیعی، و سبک‌مغز را از مسائل انتخابِ یک پادشاه خوب پذیرفتنی‌تر دانسته‌اند . . .

همهٔ عوامل دست به دست هم می‌دهد تا عدالت و منطق را از کسی که به مسند پادشاهی می‌رسد بازگیرد. می‌گویند آموزش فن‌حکومت کردن[۱۳۳] به شاهزادگان جوان زحمت فراوان دارد؛ ولی به‌نظر نمی‌رسد که بهره‌زیادی از این آموزش به‌دست آورند. چه‌بهتر می‌بود که ابتدا فن اطاعت کردن[۱۳۴] به آنها آموخته می‌شد. بزرگترین پادشاهان که در تاریخ اشتهار یافته‌اند کسانی بوده‌اند که برای پادشاهی تربیت نیافته بودند. درواقع، علم پادشاهی علمی است که هرچه بیشتر بخوانند کمتر بدانند، و آن را از راه اطاعت کردن بهتر می‌توان آموخت تا از راه فرمان دادن . . .

یکی از آثار نامطلوب حکومت پادشاهی، نبود ثبات است، زیرا حکومتی است که یک روز طبق این برنامه و روز دیگر طبق آن برنامه اداره می‌شود، برنامه‌هایی که به منش پادشاه حاکم یا کسانی که به نام او حکومت می‌کنند بازبسته است. در نتیجه، حکومت پادشاهی نه یک هدف ثابت دارد و نه یک خط‌مشی پابرجا، بلکه هر روز از شاخی به شاخ دیگر می‌پرد، در حالی که در حکومتهای دیگر که پرنس [دستگاه حکومت] همیشه ثابت است این تلون وجود ندارد . . .

اگر، چنانکه افلاطون می‌گوید، وجود یک پادشاه طبیعی آنچنان نادر

133. art of ruling 134. art of obedience

است، چقدر می‌توان انتظار داشت که طبیعت و تصادف چنین فردی را در مسند پادشاهی قرار دهد؟ و اگر آموزش درباری موجب فساد پذیرندهٔ آن می‌شود، چه امیدی می‌توان از تسلسل موروثی افرادی داشت که برای فرمانروایی بارمی‌آیند؟ [از این‌رو] کسانی که مطلق حکومت پادشاهی را با حکومت یک پادشاه خوب برابر می‌دانند خود را فریب می‌دهند. اگر بخواهید به ماهیت اصلی این حکومت پی‌ببرید، باید آن را در حکومتهای شهریاران بیخرد و شریر و بنگرید؛ زیرا آنها که به مسند پادشاهی می‌رسند یا از ابتدا بیخرد و شریرند یا تخت سلطنت آنها را بزودی چنین خواهد کرد.

این مسائل از حوزهٔ توجه نویسندگان سیاسی سلطنت‌گرا به دور نمانده است. راه‌حلی که آنها به ما نشان می‌دهند، اطاعت بی‌چون‌وچراست. خداوند به هنگام خشم خود شاهان بد را بر ما گسیل می‌دارد، و ما باید آنان را همچون عقوبتهای الاهی تاب آوریم. چنین گفتاری بی‌تردید آموزنده است، ولی برای منبر مناسبتر است تا کتابی در باب سیاست. دربارهٔ پزشکی که وعدهٔ معجزه به بیماران می‌دهد ولی تنها هنرش تشویق بیماران به شکیبایی است، چه می‌توان گفت؟ پر واضح است که وقتی حکومت بدی داشته باشیم باید صبر و تحمل پیش گیریم؛ ولی مسئله این است که چگونه به یک حکومت خوب می‌توان رسید.

## (د) حکومتهای مختلط[۱۳۵]

هیچ حکومتی را نمی‌توان یافت که دقیقاً یکی از انواع یاد شده باشد. فرمانروای واحد در یک حکومت پادشاهی نیازمند همکاری مقامات مادون است و، برعکس، یک حکومت مردمی (یا دموکراسی) به یک رئیس نیاز دارد. از این‌رو، در تقسیم قوهٔ مجریه، رابطه‌ای مدرج بین اکثریت و اقلیت وجود دارد، با این تفاوت که گاه اقلیت بر اکثریت و گاه اکثریت بر اقلیت حکومت دارد . . .

135. III, 7(81 - 82). *Ibid.*,

آیا حکومت ساده[136] بهتر است یا حکومت مختلط؟[137] . . . حکومت ساده فی‌نفسه بهتر است، زیرا ساده است. ولی هر زمان که قوهٔ مجریه به‌طور کافی به‌قوهٔ مقننه متکی نباشد، . . . این عدم موازنه باید به‌وسیلهٔ تقسیم حکومت اصلاح شود. مجموع بخشهای تقسیم‌شده همان قدرت پیشین را بر اتباع دارند، ولی تقسیم آن موجب می‌شود که در برابر حکمران [به مفهوم کل اجتماع سیاسی] قدرت کمتری داشته باشد.
راه دیگر جلوگیری از این اشکال آن است که یک گروه صاحب‌منصبان واسط ایجاد شود تا، ضمن تقسیم نشدن حکومت، فقط برای ایجاد توازن دو قوه انجام وظیفه کنند و حقوق مربوط به هر یک را حفظ کنند. در این حالت حکومت بیشتر تعدیل‌یافته است تا مختلط.
برای رفع عیب معکوس آنچه گذشت می‌توان از همین راهها استفاده کرد. هنگامی که حکومت بیش از حد ضعیف باشد، انجمنهایی از صاحب‌منصبان را می‌توان برای تقویت آن تشکیل داد. این کار باید در همهٔ حکومتهای دموکراسی صورت پذیرد. در مورد نخست، حکومت برای کاهش قدرت تقسیم می‌شود، در مورد دوم، برای افزایش قدرت. این بدان علت است که در حکومتهای ساده، هم مسئلهٔ حداکثر شدن قدرت بروز می‌کند و هم مسئلهٔ حداقل شدن آن. در حالی که حکومتهای مختلط در مورد استفاده از قدرت به یک حد میانه تمایل دارند.

## حفظ حاکمیت

اگر حکومت فقط عاملی است که به‌وسیلهٔ آن ارادهٔ مردمِ حاکم به‌عمل مؤثر سیاسی درمی‌آید، پس هنگامی که نوع ویژه‌ای از حکومت برگزیده می‌شود و افراد معین برای احراز مقامات مختلف حکومتی انتخاب می‌گردند، کار مردم به پایان نمی‌رسد. مردم حاکم باید همیشه، یا دست کم در زمانهای معینی، آماده باشند که اقدامات حکومت را اصلاح کنند، اعمالش را ارزیابی کنند، و در صورت لزوم آن را از مسند

136. simple government 137. mixed government

بازپس خوانند و حکومت دیگری را جانشین آن سازند.[۱۳۸]

کافی نیست که مردم فقط در یک زمان برای مشخص کردن تشکیلات سیاسی کشور از طریق تصویب یک قانون اساسی انجمن کنند. نیز کافی نیست که مردم حکومتی دائم را برقرار سازند یا قاعده‌ای را برای انتخاب همهٔ زمامداران آینده مشخص کنند. علاوه بر مجامع فوق‌العاده که ممکن است اوضاع پیش‌بینی نشده‌ای تشکیلشان را ایجاب کند، لازم است که در زمانهایی معین اجتماعات مردم تشکیل گردد و هیچ عاملی نتواند از تشکیل آنها جلوگیری کند یا آنها را به تأخیر اندازد، در چنین روزهایی مردم بدون نیاز به هرگونه دعوت مخصوص یا رسمی، به موجب قانون برگرد هم جمع می‌شوند. . . .
نمی‌توان هیچ‌گونه قاعدهٔ دقیقی مشخص کرد که در چه فواصلی این‌گونه گردهماییها باید صورت گیرد، زیرا در هر کشور عوامل گوناگون و بسیاری را باید به دیده گرفت. ولی، فقط به‌طور کلی می‌توان گفت که هرچه قدرت حکومت بیشتر باشد، این انجمنها باید در فواصل کوتاهتر تشکیل شود . . .
به مجرد آنکه مردم در مقام دارندهٔ قدرت حاکمیت به‌طور قانونی انجمن کنند، اختیار عمل از حکومت سلب می‌شود، قوهٔ مجریه معلق می‌گردد، و خُردترین شهروند مانند بالاترین مقام حکومت، مقدس و از تعرض مصون است، زیرا هنگامی که موّکل خود حاضر باشد، دیگر جایی برای وکیل وجود نخواهد داشت . . .
در این فواصل که قدرت پرنس [دستگاه حکومت] معوق می‌شود و در آن مدت یکی را به‌عنوان مافوق خود می‌شناسد، یا باید بشناسد، همواره برای وی خطرناک تلقی می‌گردد. این مجامع مردم که حافظ کشور و حصاری بر قدرت حکومت است همواره موجب هراس و وحشت فرمانروایان بوده است و، از این‌رو، برای بازداشتن مردم از تشکیل اجتماعات از هیچ‌گونه کوشش، ایرادگیری، تهدید، یا وعده و وعید

138. *Ibid.*, III, 13(93 - 94); III, 14 (94 - 95); III, 18(100 - 102)

کوتاهی نمی‌کردند. و اگر افراد ملت طماع و بزدل و بی‌همت باشند، اگر راحتی را به آزادی ترجیح دهند، مدت زیادی در برابر تلاشهای پی‌درپی دستگاه حکومت ایستادگی نخواهند کرد . . .

در نتیجه . . . سندی که به موجب آن حکومت ایجاد می‌گردد به‌هیچ‌وجه یک قرارداد نیست، بلکه یک قانون است، و آنهایی که امانتدار قوهٔ مجریه‌اند سروران مردم نیستند بلکه مأموران آنها هستند؛ ملت می‌تواند هر زمان که بخواهد آنها را منصوب یا معزول کند؛ برای این مأموران به‌عنوان یکی از طرفین قرارداد حقی وجود ندارد بلکه فقط مأمور اجرای دستورات مردمند؛ و در اجرای کارهایی که مردم به ایشان وامی‌گذارند آنها فقط به‌عنوان افرادی از ملت انجام وظیفه می‌کنند و هیچ‌گونه حق چون و چرا دربارهٔ شرایط آن را ندارند.

از این‌رو، برای مثال، هنگامی که مردم بر حسب تصادف یک حکومت موروثی برقرار سازند . . . به هیچ‌وجه خود را برای همیشه متعهد آن نوع حکومت نمی‌سازند. چنین حکومتی فقط جنبهٔ موقت خواهد داشت و هر زمان که مردم ترتیب دیگری را خواستار شوند عمرش به پایان می‌رسد.

درست است که این تغییرات همیشه خطرناک است و یک حکومت مستقر نباید تا زمانی که خلاف مصالح و منافع عموم گردد تغییر یابد؛ لیکن این تدبیر یک اندرز سیاسی است و هیچ‌گونه حقی [برای حکومت] ایجاد نمی‌کند. . . .

ولی این را نیز نباید از نظر دور داشت که در چنین مواردی باید نهایت دقت را به کار بست که یک اقدام قانونی همراه با نظم مردم از یک آشوب فتنه‌جویانه، و تجلی ارادهٔ عام از جنجال دارو دسته‌ای خاص، بازشناخته شود.

[با توجه به ماهیت انجمنهای ادواری مردم] در آغاز هر انجمن دو موضوع باید در برابر مردم قرار گیرد . . . که به‌طور جداگانه به آنها رأی دهند.

اول: آیا هیئت حاکمه با ادامهٔ شکل کنونی حکومت موافق است؟

دوم: آیا مردم می‌خواهند که ادارهٔ امور کشور در زمان حاضر در دست

زمامداران فعلی باشد؟

لازم نیست هنگام رأی‌گیری دربارهٔ این سؤالات اتفاق‌آراء فراهم باشد. «فقط یک قانون وجود دارد که ماهیت آن رضایت همگان را ایجاب می‌کند: این قانون خودِ پیمان اجتماعی است، زیرا تشکیل یک اتحادیه کشوری[۱۳۹]، داوطلبانه‌ترین اقدام جهان است.»[۱۴۰] ولی از این پیمان که بگذریم (که معمولاً ضمنی است، زیرا ادامهٔ اقامت در یک جامعهٔ استقرار یافته متضمن رضایت فرد است)، رأی اکثریت «همیشه دیگران را وادار به اطاعت می‌سازد.» با این حال، همیشه چنین نیست که یک اکثریت ساده، رأی قاطع داشته باشد.[۱۴۱]

> اختلاف یک رأی می‌تواند برابری را بر هم زند؛ یک نفر مخالف، اتفاق آراء را از بین می‌برد. ولی میان اتفاق آراء و برابری آراء مراحلی وجود دارد که هر یک نمودی از ارادهٔ عام است، و به اوضاع و احوال و نیازهای جامعهٔ سیاسی در یک زمان معین بستگی دارد.
> برای تعیین مرحلهٔ لازم [در حدفاصل برابری و اتفاق آراء] در هر مورد، دو قاعدهٔ عمومی مفید خواهد بود. نخست اینکه، هرچه موضوع مورد بحث جدی‌تر و مهمتر باشد، نتیجهٔ رأی‌گیری باید به اتفاق آراء نزدیکتر باشد. دوم آنکه، هرچه موضوع به سرعت عمل بیشتری نیازمند باشد، می‌توان اندازهٔ اکثریت مورد لزوم را پایین‌تر آورد، به طوری که در موضوعی که یک تصمیم فوری را نیاز دارد، اکثریت نصف به‌علاوه یک کافی باشد. قاعدهٔ نخست برای قوانین سازگارتر است و قاعدهٔ دوم برای امور جاری. در هر صورت، با در نظرگرفتن هر دو قاعده می‌توان به رضایتبخش‌ترین حالت، اندازهٔ اکثریت مورد نیاز را تعیین کرد.

حال اگر فرض کنیم که مردمی برای تعیین نوع حکومت دلخواه خود تشکیل انجمن دهند، می‌توانیم سؤال کنیم که چه ملاحظاتی باید در گزینش آنها تعیین کننده باشد.

139. civil association 140. *Ibid.*, IV, 2(105). 141. *Ibid.*, IV, 2(166).

## نفوذ اقلیم بر حکومت

هرچند، چنانکه گذشت، روسو آماده است که انتقادهای عمومی انواع حکومت را طرح کند، بر این اندیشه نیست که بتوان گفت نوعی از حکومت به‌طور مطلق بهترین و نوعی دیگر بدترین است. وی قویاً حقیقت آن اعتقاد مونتسکیو را پذیراست که اختلافات اقلیمی عمیقاً منشها و استعدادهای افراد را دگرگون می‌سازد و، بنابراین، معتقد نیست که نوع خاصی از حکومت بتواند به‌طور مساوی برای مردم همهٔ کشورهای جهان مفید و مناسب باشد. در روزگار ما کمتر کسی این عقیدهٔ عمومی را رد می‌کند که مردمان مختلف نیازمند حکومتهای مختلفند. فقط کافی است که شکست آن جمهوری را که پس از جنگ اول جهانی در آلمان ایجاد شد مورد توجه قرار دهیم تا حقیقت این نظر را دریابیم. اکنون بدیهی است که مردم آلمان برای قانون اساسی وایمار آماده نبودند و با توجه به اوضاعی که در سال ۱۹۱۹ در آلمان وجود داشت، یک حکومت استوار و پایدار می‌بایست شکل دیگری می‌داشت. ولی عواملی که سقوط جمهوری وایمار را سبب شد به آن سادگی نبود که بر اساس نظریات روسو و مونتسکیو قابل توضیح باشد. برعکس، آن عوامل بسیار زیاد و گوناگون بود ـ عوامل اقتصادی، اجتماعی، و روانی ـ و بیهوده است که بکوشیم آنها را تا ریشه‌های اقلیمیشان پی‌جویی کنیم، یا چنین پنداریم که اگر آب و هوای آلمان به‌گونهٔ دیگری می‌بود، جمهوری وایمار به موفقیت می‌رسید.[۱۴۲]

> این سؤال که بهترین نوع حکومت به‌طور مطلق کدام است؟ سؤالی است که جوابی نمی‌توان به آن داد؛ یا، به‌قولی دیگر، سؤالی است که به شمارهٔ ترکیبهای ممکن در اوضاع مطلق و نسبی ملل برای آن پاسخ وجود دارد . . .
>
> آزادی از آنجا که ثمر همه اقلیمها نیست، در دسترس همهٔ ملتها قرار ندارد. هرچه در اصلِ مونتسکیو بیشتر تأمل کنیم، بیشتر به حقیقت آن پی‌می‌بریم؛ و هرچه بر آن بیشتر ایراد گیریم، موارد بیشتری وجود دارد که براهین تازه‌ای بر صحت آن به‌دست می‌دهد.
>
> در همهٔ حکومتهای جهان، دولت مصرف کننده‌ای است که چیزی تولید

142. *Ibid.*, III, 9(86 - 87); III, 8(82 - 86).

نمی‌کند. پس آنچه را مصرف می‌کند از کجا به‌دست می‌آید؟ از کار افراد مردم. یعنی مازاد تولیدات افراد در کشور، نیازمندیهای دولت را تأمین می‌کند. در نتیجه، وجود یک دولت در صورتی امکانپذیر است که فراورده‌های کار افراد بیش از حد نیاز خودشان باشد.
ولی این مازاد تولید در کشورهای مختلف متفاوت است . . . و به حاصلخیزی اقلیم، به کاری که نوع خاک یک کشور نیاز دارد، به کیفیت فراورده‌های آن، به نیروی ساکنان آن، به میزان مصرفی که نیاز دارند، و به عوامل مشابه دیگری بازبسته است که برروی هم نتیجه را تعیین می‌کنند . . .
مناطق کِشت‌ناپذیر و لم‌یزرع، که در آن تولید محصولات کشاورزی به میزان کارش نمی‌ارزد، باید احیانشده و ناآباد باقی بماند یا، در نهایت، سکونتگاه اقوام وحشی باشد؛ مناطقی که در آن بازده کار مردان بسختی کفاف معیشت آنها را می‌دهد باید سکونتگاه اقوام نیمه‌وحشی باشد: در چنین سرزمینهایی تشکیل هر نوع جامعهٔ سیاسی بکل ناممکن است.
از سوی دیگر، سرزمینهایی که در آن اضافه محصول بر کار متعادل است برای یک ملت آزاد مناسب است. و سرزمینهایی که خاک غنی و حاصلخیزشان با کار کم محصولی فراوان به‌بار می‌آورد باید دارای حکومت پادشاهی باشند، یا مازاد فراورده‌های رعایا صرف تجمل پادشاه شود، زیرا بسیار بهتر است که این محصول اضافی به وسیلهٔ حکومت مصرف شود تا افراد آن را تلف سازند. می‌دانم برآنچه گفته‌ام استثنائاتی وارد است؛ ولی آنها مؤید قاعده کلی است، زیرا دیر یا زود به انقلابهایی می‌انجامند که نظم طبیعی امور را باز می‌نهند . . .
به‌علت تأثیر آب و هوا، حکومتهای مطلق مناسب کشورهای گرم، حکومتهای نیمه‌وحشی مناسب کشورهای سرد، و حکومتهای خوب مناسب کشورهای مناطق معتدل است . . .
برهمهٔ این ملاحظات گوناگون، می‌توانم مورد دیگری را بیفزایم که بازبستهٔ آنها و در عین حال مقدّم آنهاست. کشورهای گرمسیر به ساکنان کمتر نیاز دارند، و از کشورهای سردسیر خوراک جمعیت زیادتری را می‌توانند تأمین کنند. این امر یک مازاد محصول مضاعف را سبب می‌شود که به نفع حکومتهای مطلق خواهد بود. هرچه یک جمعیت در سرزمینی

وسیعتر زندگی کند، انقلابها با دشواری بیشتر صورت خواهد گرفت، زیرا برای افراد مشکل است که بسرعت و به‌طور پنهان برگرد هم آیند و حکومت بسادگی می‌تواند به‌مقاصد آنها پی‌برد و خطوط ارتباطیشان را قطع کند. از سوی دیگر، هرچه وسعت سرزمینی که در آن جمعیت پرشماری زندگی می‌کنند کوچکتر باشد، برای حکومت دشوارتر است که قدرت حاکمیت را غصب کند. رهبران مردم می‌توانند با همان امنیت در خانه‌های خود انجمن کنند که رئیس حکومت با شورای وزیرانش می‌تواند جلسه کند، و مردم به همان سرعت می‌توانند در میدانهای عمومی اجتماع کنند که سربازان حکومت در سربازخانه‌های خود جمع می‌شوند . . . از این‌رو کشورهای کم‌جمعیت مستعدترین کشورها برای حکومتهای جابرند: وحوش درنده فقط در بیابانها فرمانروایی می‌کنند.

### بهترین وسعت برای یک کشور

از آنجا که استبداد نامطلوب‌ترین شکل حکومت برای مردم است، و چون با کوچک شدن وسعت یک کشور استبداد با اشکالات بیشتری روبه‌رو می‌شود، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که روسو هواخواه کشورهای کوچک باشد. همچنین، دلایل دیگری برای این ترجیح وجود دارد. روسو، چنانکه خواهیم دید، به دلایل زیادی مخالف حکومت نمایندگان است، و فقط کشورهای کوچک می‌توانند یک دموکراسی مستقیم را دارا باشند. نیز روشن است که یک ارادهٔ عام در کشورهای کوچک به‌ساده‌ترین وجه تحقق می‌یابد و هرچه وسعت کشور، تعداد، و پیچ و خم منافع شهروندان فزونی گیرد، تحقق ارادهٔ عام نامحتمل‌تر خواهد شد.[۱۴۳]

همان‌گونه که طبیعت برای قد و قامت یک انسان متعارف حدودی را مشخص کرده است که فقط غولها و کوته‌قدان در محدودهٔ آن قرار نمی‌گیرند، برای وسعت یک کشور هم، حدودی طبیعی وجود دارد: نه آنقدر بزرگ که نتواند بخوبی اداره شود و نه آنقدر کوچک که نتواند از

143. *Ibid.*, II, 9(56-58).

خود دفاع کند. در هر کشور برای قدرت حداکثری وجود دارد که اغلب نمی‌توان از آن تجاوز کرد. هرچه وسعت کشوری بیشتر باشد که حفظ آن یک قیدوبست اجتماعی را ایجاب کند، قدرت کمتری خواهد داشت، و به‌طور کلی یک کشور کوچک در سنجش نسبی از یک کشور بزرگ قوی‌تر است.

برای درستی این قضیه هزاران دلیل وجود دارد. نخست آنکه، کار ادارهٔ کشور در فواصل دور از مرکز دشوار خواهد بود، درست همان‌گونه که در نقاط نزدیک به انتهای یک اهرم بلند، فشار وزن بیشتر خواهد بود. نیز، هرچه واحدهای اداری گوناگون بیشتر باشد حکومت پرخرج‌تر خواهد شد. [زیرا] هر شهری حکومتی از آن خود دارد که مخارجش به‌وسیلهٔ ساکنان همان شهر پرداخت می‌شود؛ هر ناحیه یک حکومت مستقل دارد که مخارجش بر عهده همان ساکنان قرار می‌گیرد، سپس ایالتها، انواع نهادهای حکومتی عالی‌تر، ساتراپی‌ها، و نایب‌السلطنه‌ها وجود دارد که به ترتیب مخارجشان بیشتر می‌شود و همان مردم نگونبخت متعهد پرداختنشان هستند. سرانجام به حکومت مرکزی می‌رسیم که هزینه‌هایش مافوق همهٔ هزینه‌های دیگر است. این مخارج سنگین رمق رعایا را می‌گیرد؛ و اگر فقط یک حکومت می‌داشتند بسیار بهتر از آن اداره می‌شدند که در زیر فشار حکومتهای مختلف و متعدد قرار داشته باشند. . . .

و این تمامی مسئله نیست، چنین حکومتی نه تنها قدرت کمتری برای اجرای سریع و قاطعانهٔ قانون دارد تا از تعدیها و سوءاستفاده‌ها جلوگیری کند و حرکتهای آشوب‌طلبانه را در نقاط دوردست مانع شود؛ بلکه مردم ساکن در چنین کشوری به رهبرانی که هرگز نمی‌بینند، به کشورشان که به نظر آنان به‌وسعت تمامی جهان می‌رسد، و به دیگر هم‌میهنانشان که اغلب برای آنها بیگانه‌اند علاقه و محبت کمتری دارند. یک قانون واحد برای کشور بزرگی که دارای ایالات متعدد است مناسب نیست، ایالاتی که به‌علت داشتن آداب و رسوم گوناگون ناشی از زندگی در اوضاع اقلیمی مختلف، نیازمند انواع گوناگونی از حکومتند. از سوی دیگر، قوانین مختلف برای کشوری واحد که ساکنان آن در حکومتی واحد به

سر می‌برند و در ارتباط پایدار با یکدیگر قرار دارند، فقط ایجاد آشوب و هرج و مرج خواهد کرد . . . فرمانروایان، به سهم خود، بر اثر کثرت امور، دیگر نقشی برای خود نمی‌بینند و کشور در واقع به‌وسیلهٔ کارمندان ادارات دولتی گردانده می‌شود. سرانجام، مأموران خدمت در ایالات دور همواره در صدد غصب قدرت مرکزیند، و اقدامات گوناگون که باید برای مهار کردن آنها به‌عمل آید، همهٔ وجوه عمومی را جذب می‌کند و چیزی برای اعتلای سعادت و رفاه مردم باقی نمی‌گذارد. در واقع، حتی بندرت فرصتی برای رسیدن به‌امور دفاعی کشور باقی خواهد ماند. از این‌رو ساختمانی که به نسبت توان پایه‌هایش بیش از حد بزرگ باشد، در زیر فشار وزن خود فرو خواهد ریخت.

## نمایندگی

در کشور بزرگی که می‌کوشد یک حکومت دموکراتیک داشته باشد، وظایفی که در یک کشور سلطنتی به‌وسیلهٔ شورای وزیران پادشاه انجام می‌شود، بر عهدهٔ نمایندگان منتخب مردم قرار می‌گیرد، زیرا در چنین کشور بزرگی، کارهای دستگاه حکومت بیش از آن پیچیده و وقت‌گیر است که مردم خود از عهدهٔ آن برآیند. این بزرگترین ایراد به ادارهٔ کشور بر بنیادهای دموکراتیک است، زیرا برای این کار مردم باید بزرگترین حق و مهمترین وظیفهٔ خویش را واگذار کنند.[۱۴۴]

آن هنگام که خدمات عمومی دیگر مهمترین موضوع برای شهروندان نباشد، و آن زمان که مردم ترجیح دهند که به جای شخص خود پول خود را در خدمت عمومی قرار دهند، دولت نزدیک به فروپاشی است. هنگامی که کشورشان در جنگ باشد، سربازانی را برای جنگ اجیر می‌کنند و خود در خانه می‌مانند. زمانی که یک کار عمومی در میان باشد، نمایندگانی را برای رسیدگی به آن می‌فرستند و خود به‌امور خصوصی خویش می‌پردازند. بر اثر تن‌آسایی و ثروت، با اجیر کردن

144. *Ibid.*, III, 15(94 - 98).

سربازان، کشور خود را در اسارت قرار می‌دهند و با وانهادن آن در دست نمایندگان، آن را می‌فروشند.
گرفتاریهای تجارت و صنعت، و میل آزمندانه به منافع و عشق به راحتی و تجمل سبب می‌شود که مردم خدمات پولی را جانشین خدمات شخصی سازند . . .
هرچه دولت بهتر تشکیل شود، امور عمومی، در برابر کسب و کار شخصی، بیشتر اذهان شهروندان را فرا می‌گیرد. درواقع، توجه به کسب و کار خصوصی بسیار کمتر خواهد بود، و چون هر فرد در مجموع سعادت عمومی سهیم است، علت کمتری دارد که خود را به امور خصوصی مشغول کند . . . آن هنگام که مردم بگویند: امور دولت چه ربطی به من دارد؟ می‌توانیم بگوییم که دولت از دست رفته است . . .
دقیقاً به همان دلیل که حاکمیت را نمی‌توان از خود جدا ساخت و به دیگری واگذاشت، نمی‌توان آن را به دست نمایندگان سپرد. چنانکه دیدیم، حاکمیت جز ارادهٔ عام نیست، و اراده [عام] چیزی نیست که برایش نماینده تعیین کرد. این اراده یا همسان است یا متفاوت و شق دیگری ندارد. فرستادگان مردم، نمایندگان آن نیستند و نمی‌توانند باشند. آنها فقط واسطه‌هایی‌اند که از طرف مردم تعیین می‌شوند و هیچ قدرتی برای تصمیمهای نهایی ندارند.[۱۴۵] هر قانونی جز آنکه مردم خود مستقیم به آن رأی دهند، قانون محسوب نمی‌شود. مردم انگلستان خود را آزاد می‌پندارند، در حالی که اشتباه محض است. این ملت فقط در جریان انتخابات عمومی پارلمان آزاد است: همینکه اعضای پارلمان برگزیده شدند، مردم دوباره در اسارت قرار می‌گیرند، نه، بلکه هیچ می‌شوند. در همان فرصتهای کوتاه که از آزادیشان استفاده می‌کنند نشان می‌دهند

۱۴۵. در اینجا روسو، در واقع، همهٔ آنچه را هواداران حکومت نمایندگی عنوان می‌کنند می‌پذیرد. در حقیقت، نفس نمایندگی چیز بدی نیست، بلکه بدی کار در آن است که نمایندگان به‌طور غیرمشروع کسب قدرت کنند یا مردم در حالت لاقیدی قرار گیرند و از حاکمیت خود چشم بپوشند. هرچند این مسائل ممکن است در هر نوع حکومتی پیش آید ولی احتمال رخداد آنها در یک دموکراسی انتخابی بسیار کمتر از یک حکومت مثلا پادشاهی است. این یک نمونهٔ خوب از راهی است که طی آن روسو اجازه می‌دهد عواطفش بر عقل سلیمش غلبه کند و گفتاری بی‌اساس و دفاع ناپذیر بیان کند.

که سزاوار از دست دادنش هستند.
اندیشهٔ نمایندگی اندیشه‌ای نوین است و از حکومتهای فئودال سرچشمه می‌گیرد، همان حکومتهای جابر و بی‌هدفی که آدمها را خوار و پست می‌شمردند و نام انسان مایهٔ ننگ بود. . . .
اگر همه چیز در نظر گرفته شود، من فکر نمی‌کنم که مردم بتوانند جز در صورتی که کشور بسیار کوچک باشد، حاکمیت خود را حفظ کنند . . .

## انحطاط و مرگ دولتها

از آنچه روسو در اینجا و جای دیگر می‌گوید روشن است که انتظار ندارد دولت پیشنهادی او برای همیشه دوام داشته باشد. همان‌گونه که یک بدن فقط تا زمانی می‌تواند به‌عنوان موجودی زنده بقای خود را حفظ کند که همهٔ عناصر درون آن در هماهنگی با یکدیگر فعالیت کنند و یک حیات مشترک داشته باشند، دولت نیز تنها تا زمانی برقرار خواهد ماند که یک ارادهٔ عام میان شهروندان وجود داشته باشد. هنگامی که ارادهٔ عام نابود یا ضعیف شود، زمانی که شهروندان منافع خصوصی یا منافع احزاب و دسته‌هایی که به آن تعلق دارند مافوق منافع ملی قرار دهند، دولت محکوم به فناست. یا دستخوش آشوبهای داخلی یا زیر فشار از خارج قرار خواهد گرفت.

در نگرش آرمانی، چون تجربهٔ عملی سیاسی بهترین، و در حقیقت تنها، آموزش برای بلوغ سیاسی است، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که دولت جمهوری، هرچه تجربهٔ شهروندان در فن حکومت بر خود پرسابقه‌تر و غنی‌تر شود، قدرت بیشتری بیابد. این البته یکی از نظرگاههای دلخواه روسو است ولی، در حقیقت، با آنچه در اینجا می‌گوید تناقضی ندارد. این نظرگاه تا حدی درست است که یک جمهوری به موازات رشد بلوغ سیاسی شهروندان قدرت بیشتر می‌یابد. متأسفانه، همچنانکه دولت قوی‌تر می‌شود، تجملات به‌میان می‌خزد و بافت اخلاقی مردم تضعیف می‌شود. نظام ارزشی شهروندان تحریف می‌شود، و مردم یک زندگی راحت‌طلبانه را به یک زندگی سیاسی پرتحرک ترجیح می‌دهند، و منافع نزدیک مدت و خصوصی به منافع گروهی برتری داده می‌شود. هنگامی که این امر رخ می‌دهد، ارادهٔ عام نابود می‌گردد.

در این نکته نیز یک تشابه کامل میان دولت و موجود زنده وجود دارد. از آنجا که ما فقط از راه عمل و تجربه نیک‌زیستن را می‌آموزیم، می‌توان پنداشت که هرچه پرسال‌تر شویم، بدنهایمان قوی‌تر و ماهرتر می‌شود؛ و این تا نقطه‌ای درست است. ولی زوال سرانجام فرا می‌رسد؛ بافتهای بدن [بر اثر کهولت] به سستی و ناتوانی می‌گراید؛ اعضای مختلف بدن دیگر عملکرد کامل نخواهند داشت یا نمی‌توانند با سایر اعضا هماهنگ عمل کنند از این‌رو، تمامی بدن ضعیف می‌شود و مستعد قبول انواع بیماریها می‌گردد. حتی شخصی چون ارسطو نتوانست بیش از این بر مفهوم دولت به مثابه یک ارگانیسم طبیعی تأکید ورزد.[۱۴۶]

> به‌طور کلی حکومتها از دو راه ممکن است به فساد گرایند: هنگامی که متمرکز گردند و هنگامی که دولت منحل شود.
> یک حکومت زمانی متمرکز می‌گردد که از دست گروه پرشماری از افراد خارج شود و در دست شمار کمی از افراد قرار گیرد، یعنی هنگامی که از یک دموکراسی به یک آریستوکراسی یا از یک آریستوکراسی به یک مونارشی مبدل شود. این گرایش طبیعی همهٔ حکومتهاست. اگر امکان می‌داشت که حکومت از دست شمار کمی از افراد به دست شمار زیادی از افراد جابه‌جا شود، می‌توانستیم بگوییم که حکومت نرم می‌شود؛ ولی این فرایند معکوس محال است. . . .
> انحلال دولتها از دو راه می‌تواند صورت پذیرد.
> نخست، هنگامی که حکومت ادارهٔ کشور را بر طبق قوانین انجام ندهد و قدرت حاکمه را غصب کند. در این صورت یک دگرگونی بزرگ واقع می‌شود. یعنی نه حکومت بلکه خود دولت تمرکز پیدا می‌کند. منظورم این است که دولت بزرگ منحل می‌شود و دولت کوچکتر که فقط از اعضای حکومت مرکب است در درون آن تشکیل می‌گردد. این دولت جدید برای بقیهٔ مردم چیزی جز یک ارباب یا ستمگر نیست، بنابراین، آن لحظه که حکومت قدرت حاکمیت را غصب می‌کند، پیمان اجتماعی گسسته می‌شود و همهٔ شهروندان حقوق اُولیه و طبیعی خود را

146. *Ibid.*, III, 10(88 - 91); III, 11(91 - 92).

بازمی‌یابند. یعنی حکومت آنها را وادار به اطاعت می‌کند و آنها هیچ‌گونه تکلیف اخلاقی برای اطاعت از دستورات آن ندارند.

همین وضع پیش خواهد آمد هنگامی که اعضای حکومت قدرتی که باید فقط به‌طور جمعی به‌کار برند، به‌طور فردی غصب کنند. این چیزی جز قانون‌شکنی نیست و آشوب حتی بزرگتری را سبب خواهد شد. زیرا در چنین وضعی می‌توان گفت که به تعداد زمامداران، حکومت وجود دارد؛ دولت، که مانند حکومت تجزیه می‌شود، یا از بین می‌رود یا تغییر شکل می‌دهد . . .

حتی حکومتهایی که دارای بهترین تشکیلات باشند، چنین سراشیب طبیعی و محتومی را طی می‌کنند. وقتی دولتهایی چون اسپارت و روم از بین رفته‌اند، کدام دولت می‌تواند امید بقای دائمی داشته باشد؟ اگر می‌خواهیم تشکیلاتی بادوام تأسیس کنیم نباید رؤیای ابدی بودن آن را در سر داشته باشیم. اگر در جهت کارهای ناممکن بکوشیم و لافزنانه دائمیتی را به آفریده‌های انسانی نسبت دهیم که به کارهای آدمی متعلق نیست، با شکست کامل روبه‌رو خواهیم شد.

پیکر سیاسی، درست مانند پیکر آدمی، از بدو تولد به مرگ می‌گراید و بذر نابودی خود را در دل خویش می‌پرورد. ولی ساختمان دولتها، مانند ساختمان بدن انسانها، متفاوتند و هر دو در ارتباط با توان و قدرتشان می‌توانند برای مدت طولانی‌تر یا کوتاهتر زنده بمانند. ساختمان بدن انسان کار طبیعت است؛ ولی ساختمان دولت ساختهٔ آدمی است. از آنجا که آدمیان در ساختمان بدن خود دخالتی ندارند، نمی‌توانند زندگی خود را طولانی‌تر سازند؛ ولی با ایجاد بهترین ساختمان ممکن برای دولت می‌توانند درازای عمر آن را بیشتر سازند. هرچند بهترین ساختمانها هم برای همیشه دوام نخواهد داشت، چنانچه حوادث غیرمترقبه مرگ زودرس آن را سبب نشود، بیش از دیگر ساختمانها عمر خواهد کرد.

قدرت حاکمیت مایهٔ اصلی زندگی سیاسی است. قوهٔ مقننه قلب دولت است، ولی قوهٔ مجریه مغز آن است که حرکات اعضای بدن را فرمان می‌دهد. ممکن است مغز از کار بیفتد با این حال بیمار همچنان زنده بماند: یک انسان دیوانه و بی‌مغز ممکن است به‌زندگی ادامه دهد، ولی در آن لحظه که قلب از کار بازایستد زندگی پایان می‌یابد.

## ارادهٔ عام

اندیشهٔ ارادهٔ عام نه تنها مهمترین مفهوم نظریهٔ روسو است، بلکه بدیعترین، جالبترین و، به‌لحاظ تاریخی، مهمترین افزودهٔ او به گنجینهٔ نظریات سیاسی است. از این‌رو بررسی ما از روسو بدون کوشش برای شناخت و ارزیابی این مفهوم ناتمام خواهد بود. بویژه در این باره به دو ایراد اصلی باید توجه کنیم؛ هر یک از این دو ایراد اگر وارد باشد از آن ارزش پایدار که بنابه تصوراتی در نظریهٔ روسو وجود دارد خواهد کاست. نخستین ایراد به قابلیت کاربرد آیین ارادهٔ عام در کشورهای بزرگ مربوط است؛ ایراد دوم آنکه، پاره‌ای عناصر ناپایدار در این آیین وجود دارد که موجب می‌شود از یک نظرگاه اساساً دموکراتیک به یک نظرگاه توتالیتر تغییر جهت دهد.

پیشتر گفتیم که صرفاً به‌این علت که ارادهٔ عام یک اندیشهٔ خیالی است نباید آن را رد کرد؛ ولی این نکته نیز گفته شد که در اغلب کشورها یک ارادهٔ عام حقیقی بندرت تحقق پیدا می‌کند یا چندان نمی‌پاید. و هرچه دولت بزرگتر باشد، وقوع ارادهٔ عام سخت‌تر و عمر آن کوتاهتر خواهد بود، به‌طوری که ممکن است این شبهه پیدا شود که آیا ارادهٔ عام در کشورهایی با وسعت قدرتهای بزرگ امروز که دارای نظامهای اقتصادی و اجتماعی متفاوتی هستند، اصلاً می‌تواند وقوع یابد یا نه. این یک تصادف صرف نیست که امکان وقوع ارادهٔ عام با وسعت یک کشور نسبت معکوس دارد. یک ارادهٔ عام تنها در صورتی در یک گروه معین امکانپذیر است که خیر و سعادتی برای همهٔ اعضای آن گروه مشترک باشد. البته این بدان معنی نیست که وجود خیر مشترک بلافاصله وجود ارادهٔ عام را به‌دنبال خواهد داشت (زیرا این شرط و ضرورت نیز وجود دارد که اعضای مختلف گروه این خیر را بشناسند). ولی آشکار است که جز در صورت وجود آن خیر، ارادهٔ عام نمی‌تواند واقعی و مؤثر باشد. حال هرچند فقط خودبینان بسیار افراطی و فردگرا امکان هرگونه خیری را که حتی برای دو نفر مشترک باشد رد می‌کنند، بدیهی است که هرچه گروهی بزرگتر باشد، به احتمال کمتر خیری مشترک برای همهٔ اعضای آن می‌تواند وجود داشته باشد. این بدان علت است که یک خیر مشترک مانند شیئی نیست که آنقدر بزرگ باشد که هر یک از اعضا سهمی از آن به دست آورد ـ مثلاً یک بسته بستنی شکلاتی نیست که آنقدر بزرگ باشد که بتوان در یک میهمانی میان بچه‌ها تقسیم کرد ـ خیر مشترک چیزی است که از روابط ارگانیک

و ریشه‌دار میان افراد یک گروه می‌روید، مانند زندگی مشترک و علایق مشترکی که در یک ازدواج سعادتمند بین زن و شوهر پیدا می‌شود. متأسفانه، هرچه گروه بزرگتر باشد، روابط ارگانیکی که اعضای مختلف گروه را به هم پیوند دهد با دشواری بیشتر برقرار می‌شود، و، بنابراین، با توجیهی ضعیفتر می‌توان گفت که یک خیر مشترک برای همهٔ افراد وجود دارد؛ یا، به بیان دیگر، خیری که بتواند آنها را با هم پیوند دهد، ابهام آمیزتر، ظریفتر، و انتزاعی‌تر خواهد بود.

از این‌رو، می‌توانیم این پیشفرض یونانی را قبول کنیم که آدمی فقط با زندگی در اجتماعات با دیگر همنوعان خود می‌تواند به کمال خویش برسد؛ زندگی مجرد بد است، زیرا آدمی به تماس با دیگران نیازمند است، البته لازم نیست که با همهٔ آدمیان یا شمارهٔ بزرگی از آنان تماس داشته باشد. در حقیقت، افلاطون و ارسطو که هر دو از این پیشفرض آغاز می‌کنند، به چنین استنتاجی نمی‌رسند. برعکس، هر دو وسعت دولت را محدود می‌سازند تا در آن آدمی با همنوعان خود تماس داشته باشد و بدین‌سان زندگی خویش را اداره کند. و ارسطو، دست کم، برخلاف جریان سیاسی مسلط در زمان خود گام برداشت و تأکید ورزید که دولت باید کوچک باشد.[۱۴۷] فزوده بر آن، دولت، به لحاظ وسعت، نه‌تنها باید به یک شهر تنها منحصر و محدود می‌بود، بلکه فقط یک اقلیت گزیده و کوچک از ساکنان می‌توانستند یک خیر مشترک داشته، یا در آن خیر سهیم باشند. اکثریت عظیم ـ بردگان، افزارمندان، صنعتکاران، و جز اینها ـ فاقد حق شهروندی بودند، زیرا نمی‌توانستند مشارکت مؤثری در آن روابط ارگانیک که پایه و اساس دولت بود داشته باشند.

روسو به همان شرط محدود کننده بر دولت ارگانیک که افلاطون و ارسطو احساس می‌کردند توجه داشت؛ و مانند ارسطو، برای ملاحظهٔ آن، بناچار در برابر نوع مخصوص سازمان سیاسی زمان خویش به مخالفت برخاست، زیرا در قرن هجدهم دولت نوین ملی و مبتنی بر سرزمین به وجود آمده بود. لیکن مریدان جدید روسو در توجه به

۱۴۷. زندگی ارسطو تقریبا با رشد امپراتوری همدوران بود. پدر او از دوستان دوران کودکی فیلیپ مقدونی و خود ارسطو معلم خصوصی اسکندر بود و اندک زمانی پس از مرگ او درگذشت. منتقدان جدید ارسطو درشگفتند که چرا، با بودن چنین نمونهٔ برجسته‌ای در روزگار او، این متفکر امکان وجود دولتی بزرگتر از یک شهر را یکسر نادیده انگاشته است. شاید پاسخ این باشد که ارسطو آن واحد سازمانی جدید را تأیید نمی‌کرده ولی از انتقاد آشکار آن هراس داشته و ترجیح داده است که آن را یکسر نادیده انگارد. در هر صورت، در مورد طرز تفکر او شک چندانی وجود ندارد.

این محدودیت از استاد پیروی نکرده‌اند.[۱۴۸] آنان در مسیر جریان آب شنا کرده‌اند و کوشیده‌اند که آیین ارادهٔ عام را با دولت بزرگ نوین تطبیق دهند. و این امر مسئله‌ای بسیار بزرگ را سبب شده است، زیرا هنگامی که محدودیت وسعت برداشته شود، براستی دشوار می‌توان دریافت که چگونه این مفهوم می‌تواند به مثابهٔ پایه و اساسی برای یک سازمان سیاسی دموکراتیک مؤثر واقع شود. مسئله‌ای که در برابر این پیروان جدید روسو قرار دارد (مسئله‌ای که همیشه متوجه آن نمی‌شوند) این است که چگونه می‌توان یک دموکراسی نمایندگی [یا غیرمستقیم] را برپاداشت بدون آنکه ارادهٔ عام نابود گردد یا به‌چیزی مبدل گردد که برابرنهاد (آنتی‌تز) دموکراسی باشد. آیا لازم نیست که یک دموکراسی عظیم نمایندگی بر اساس مفهوم دیگری از ارادهٔ عام را بنیاد گذاریم؟ از آنجا که روسو فکر نمی‌کرد که پایه و اساس دیگری [غیر از ارادهٔ عام] برای دموکراسی وجود داشته باشد، و چون حکومت نمایندگی را با وجود یک ارادهٔ عام سازگار نمی‌دانست (چون مسلماً دموکراسی نمی‌تواند در یک کشور بزرگ به‌صورت مستقیم برقرار گردد)[۱۴۹]، بناچار، کشورهای بزرگ را از دیدگاه خود خارج کرد و اصرار ورزید که کشور باید آنقدر کوچک باشد که دموکراسی مستقیم و غیرنمایندگی بتواند در آن عمل کند. متأسفانه نظریه‌پرداز جدید دموکراسی نمی‌تواند در این مسیر حرکت کند. اکنون بیش از روزگار روسو بر همگان آشکار است که دوران کشورهای کوچک خودمختار به سرآمده است. مناطقی که دارای یک زندگی اقتصادی مشترک هستند به داشتن نوعی سازمان سیاسی مشترک نیازمندند؛ و چون جهان به نحوی روزافزون به‌صورت یک واحد اقتصادی درمی‌آید، لازم می‌شود که ساخت سیاسی دنیاگیری وجود داشته باشد. می‌توان با اطمینان گفت که فقدان این‌گونه سازمانها یکی از علتهای اصلی جنگ اول جهانی و جنگ دوم جهانی بود. «جامعهٔ ملل»[۱۵۰] کوششی بی‌ثمر برای ایجاد یک چنین ساخت سیاسی بود. برنامهٔ نازی‌ها برای تسلط بر اروپا، و در

۱۴۸. برای مثال، تی.اچ.گرین. هرچند که گرین، روسو را از دیدگاه هگلی مطالعه کرده باشد، پایه اصلی نظریهٔ او اساساً آیین ارادهٔ عام روسو است. برای اطلاع بیشتر به کتاب زیر رجوع کنید: T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political obigation* (Longmans, 1931).

۱۴۹. حق وضع قوانین به‌طور مستقیم از سوی مردم (initiative) و همه‌پرسی (referendum) کوششهایی است که اعتبار و ارزششان برای تحقق دموکراسی مستقیم در کشورهای بزرگ مورد تردید است.

150. League of Nations

حقیقت بر سراسر جهان، کوشش وسیعتری برای رسیدن به همین هدف، ولی با استفاده از راههای کاملاً متفاوت بود. می‌توان امید داشت که شکست نازی‌ها به این کوشش که جهان بر اساس خطوط تمرکز قدرت سازمان‌بندی شود پایان داد. ولی نیاز به یک موجودیت همه‌گیر اکنون مورد قبول همگان است، هرچند این نیز آشکار است که پیدایش یک واحد سازمان یافتهٔ دموکراتیک با این وسعت احتمالا فرایندی آهسته و توانفرساست. اگر بخواهیم راه‌حل سادهٔ روسو را در مورد امکان دموکراسی درکشورهای کوچک کنار نهیم، آنگاه این سؤال نسبتاً مهم پیش می‌آید که آیا دموکراسی روسو که بر ارادهٔ عام استوار است می‌تواند برکشورهای بزرگ انطباق یابد، یا باید اساسی نوین برای نهادهای دموکراتیک به‌دست آورد.

در این سؤال دو نکتهٔ جدا از هم، ولی مربوط به یکدیگر، وجود دارد. نخست اینکه، آیا امکان دارد که روابط ارگانیک میان اعضای مختلف گروههای بزرگ به‌وجود آید؟ دوم آنکه، آیا روسو در این گفته برحق است که یک ارادهٔ عام قابل توکیل نیست؟ اگر بخواهیم موضوعی پیچیده و قابل بحث را به اختصار بیان کنیم، خواهیم گفت که گروههای بزرگ حقیقتاً می‌توانند یک هدف مشترک داشته باشند، در صورتی که اعضای این گروهها اختلافهای سترگ در دیدگاهها و جهان‌بینی‌های خود نداشته باشند، و علایق آنها خیلی از یکدیگر متفاوت نباشد. این بدان معنی نیست که اعضای یک گروه دقیقاً باید در قالب واحدی شکل گیرند (هرچند این یکی از راههای دست‌یافتن به وحدت است، همان‌گونه که روشهای نازی نشان می‌دهد)؛ بلکه بدین معنی است که اعضای مختلف گروه یکدیگر را درک کنند و باخواستها و آرزوهای گوناگون یکدیگر همدلی داشته باشند. اگر این همدلی و درک، وجود داشته باشد (و هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند) اعضای مختلف گروه ممکن است سلیقه‌ها، سرگرمیها، و فعالیتهای گوناگون داشته باشند، بدون آنکه امکان وجود یک دولت ارگانیک از میان برود. رشد و توسعهٔ همدلی و درک تا قسمتی به تربیت و امکانات ارتباطی بستگی دارد؛ و نیز تا قسمتی به نبود اختلافهای بزرگ در علایق اعضا وابسته است. مثلاً آنجا که اختلافهای سترگ در وضع مالی اعضای گروه وجود داشته باشد، و آنجا که مردم، از یک سو، به کارگرانی که ساعتهای طولانی برای دستمزدی اندک کار می‌کنند و، از سوی دیگر، به سرمایه‌دارانی که از محل درآمد سرمایه‌گذاریهایشان زندگی می‌کنند تقسیم می‌شوند، آشکار است که بسختی ممکن است آن هماهنگی علایق که شرط وجود

یک دولت ارگانیک است پدید آید. این دست کم قابل پرسش به نظر می‌رسد که آیا نظام سرمایه‌داری در شکل کنونی خود با موجودیت یک ارادهٔ عام در کشورهای بزرگ صنعتی سازگار است یا نه؛ ولی، از سوی دیگر، نباید امکان تغییراتی را در ساخت اقتصادی اجتماع از نظر دور بداریم که (با آن درک متقابل شهروندان که به‌وسیلهٔ مسافرت، سینما، رادیو، و دیگر رسانه‌های ارتباطی جدید فراهم می‌آید) ممکن است یک ارادهٔ عام حقیقی را در اجتماعاتی بزرگتر از آنچه روسو در اندیشه داشت به‌وجود آورد.

در خصوص وکالت یا نمایندگی نیز چنین است. در این مورد هم روسو شاید دیدی بیش از حد تنگ و محدود دارد. دلیلی ندارد که چنین فرض گیریم که تعلیم و تربیت عمومی و رشد استعدادها برای درک موضوعات وسیعتر (که می‌تواند محصول تعلیم و تربیت پنداشته شود) بتواند زمینه‌ساز آن گردد که یک ارادهٔ عام خود را به‌وسیلهٔ نمایندگان متجلی سازد. گروهها و سازمانهای سیاسی در این امر که شهروندان را وامی‌دارند که فعالانه و آگاهانه کارهای نمایندگان را دنبال کنند، و نمی‌گذارند که نسبت به امور سیاسی بی‌اعتنا باقی بمانند، برای هدف دموکراسی بسیار مفید و مؤثرند؛ در عین حال، وجود حکومتهای محلی خودمختار، خود بدین منظور است که همهٔ شهروندان، با هر وسعتی که کشور دارا باشد، به‌طور مستقیم در برخی وظایف حکومت شرکت جویند. همچنین، این نیز ممکن به‌نظر می‌رسد که یک نظام نمایندگی، نه تنها بر اساس مناطق جغرافیایی، بلکه بر اساس منافع و علایق مهم اقتصادی شهروندان مختلف، به‌وجود آید. در یک کلام، مسئلهٔ مهم در مورد دموکراسی غیرمستقیم گرایش نمایندگان (خواسته یا ناخواسته) به غصب قدرت حاکمیت و وادارکردن مردم به قبول بی چون‌وچرای پیشنهادهای آنان است. و این مسئله را می‌توان با تدابیری از نوعی که ذکرش گذشت به حداقل رساند یا بکلی برطرف ساخت. چنانچه شهروندان نسبت به کرده‌های نمایندگان آگاهی و هوشیاری خویش را حفظ کنند، اگر این نمایندگان بیشتر نمایندهٔ منافع موکلان خود باشند تا مصالح خویش، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که یک ارادهٔ عام حتی در یک کشور بزرگ با میلیونها سکنه و صدها هزار کیلومتر مربع وسعت، برقرار باشد.

ولی آنچه اهمیت دارد این است که فلاسفهٔ سیاسی، دانشمندان سیاسی و، بالاتر از همه، سیاستگران حرفه‌ای مسئله‌ای را که زادهٔ کشورهای بزرگ است درک می‌کنند

و روشهایی برای برطرف ساختن آن تدبیر می‌کنند، ولی مسلم نمی‌گیرند که یک ارادهٔ عام بتواند در یک کشور بزرگ هم مانند یک کشور کوچک وجود داشته باشد. برای مثال، می‌توان به‌جرئت گفت که یکی از حادترین مسائلی که ایالات متحد امروز با آن روبه‌روست نتیجهٔ مستقیم قصور پایه‌گذاران این کشور (و نسلهای بعدی سیاستمداران) در درک این موضوع و پیش‌بینی موادی در قانون اساسی به‌منظور ایجاد زمینهٔ لازم برای مؤثر ساختن ارادهٔ عام است.[۱۵۱]

در اینجا به دومین ایراد اصلی که در برابر آیین ارادهٔ عام مطرح است می‌رسیم. خطر اصلی کاربرد ارادهٔ عام در کشورهای بزرگ با این مفهوم، و بدون تدابیری از آن نوع که بحثش گذشت، گرایش دولت در چنین اوضاعی به نظام توتالیتر است؛ یعنی حاصل کار، یک دیکتاتوری به‌وسیله و در جهت منافع یک حکومت کوچک یا دارودسته‌ای خاص، خواهد بود. فزوده بر آن، چون چنین وضعی رخ دهد، حکومت (دانسته یا نادانسته) در مفهوم ارادهٔ عام، فرمول مفیدی برای توجیه اخلاقی اعمال خود و قلب واقعیت به اینکه حاکمیت از آن مردم است نه دستگاه حکومت، به دست خواهد آورد.

پس، در درجهٔ نخست، اجازه دهید به این مسئله بپردازیم که مفهوم ارادهٔ عام می‌تواند بر اثر جدا شدن دولت از افراد تشکیل‌دهندهٔ آن به یک نظام توتالیتر مبدل گردد. این فرایند دو مرحله دارد: نخست آنکه دولت به‌عنوان یک هستی مستقل فرض شود و، بعد، در عملکرد واقعی، این هستی همان حکومت دارندهٔ قدرت گردد. چنین به نظر می‌رسد که آدمیان دارای یک گرایش طبیعی هستند که به چیزها وحدتی بیش از آنچه بواقع دارا هستند نسبت دهند و، بویژه، با چیزهایی که در حقیقت فقط مجموعه‌هایی از چیزها یا عناصر منفردند به گونه‌ای برخورد کنند که گویی آن مجموعه‌ها خود افراد حقیقی‌اند. برای این گرایش عمومی، بی‌نهایت نمونه می‌توان ارائه کرد. برای مثال، مجموعهٔ منظمی از کیفیات مستقل فرضاً سرخ بودن، کروی بودن، و شیرین بودن، یک «سیب» نامیده می‌شود، و ما متمایل به این اندیشه‌ایم که چیزی به نام «سیب» مستقل از این الگوی کیفیات مرتبط، هرچند بدون شک وابسته به آن، وجود دارد. یا همچنین یک شرکت، که در واقع چیزی نیست جز مجموعهٔ افراد که به

۱۵۱. در حقیقت از آنجا که همیلتن و سایر اعضای کنوانسیون قانون اساسی ایالات متحد از اعمال نفوذ افکار عمومی بر عملکرد حکومت می‌هراسیدند («ملت، قربان، جانور عظیمی است»)، به اصطلاح حفاظهایی در قانون اساسی جا داده شد که ابراز مؤثر ارادهٔ عام را تضعیف کند.

لحاظ راستاهایی ویژه و قابل تعریف به یکدیگر مربوط می‌شوند، اغلب به‌عنوان فردی پنداشته می‌شود که فی‌نفسه از سهامداران تشکیل‌دهنده آن متفاوت است هرچند که به آنها وابسته است.

این گرایش اندیشه طبیعتاً بر تلقی افراد از دولت اثر می‌گذارد. میل فکری آنها این است که تمامی آن ارگانیسمی که روسو دولت را به آن تعریف می‌کند، به‌مثابه فردی مستقل و جدا از افراد تشکیل‌دهندهٔ آن، و دارندهٔ حیاتی از آن خود، قبول کنند؛ و آنگاه چون این مجموعه [یعنی دولت] از اشخاص حقیقی [که تشکیل دهندهٔ آن هستند] بسیار بزرگتر است، همچون علت و غایت وجود افراد پنداشته می‌شود. به‌سخن دیگر، گرایشی وجود دارد که ماهیت ارگانیک این کل فراموش شود، یعنی فراموش شود که این کل چیزی بیش از شماره‌ای از افراد نیست که میان آنها برخی روابط ارگانیک موجود است. در نتیجه، اهمیت و ارزش افراد تشکیل‌دهنده از نظر می‌افتد، و آن رابطهٔ بنیادی میان فرد و دولت که مورد نظر روسو بود، بکلی دگرگون می‌شود. در پنداشت روسو، کل [یعنی دولت] چیزی جز روابط ارگانیک افراد نیست، و این کل، با چنین مفهومی، وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و رفاه همهٔ افراد تشکیل‌دهندهٔ آن است. یعنی دولت، به مفهوم درست آن، چیزی جز افراد گوناگونی نیست که به جای آنکه به‌طور منفرد و مجرد از یکدیگر به سر برند دارای روابط ارگانیک با یکدیگرند؛ و علت گسترش و تحول این‌روابط از سوی افراد این است که با داشتن آن می‌توانند زندگی بهتر، غنی‌تر، و ثمربخش‌تری داشته باشند. از این‌رو خطاست که بگوییم افراد را می‌توان از برای [صلاح] دولت فدا کرد.[۱۵۲] این تنها در صورتی درست خواهد بود که دولت اَبَر فردی[۱۵۳] مافوق همهٔ مردان و زنان حقیقی به‌وجودآورندهٔ آن باشد. و البته چون هرگز چنین ابرفردی وجود ندارد، آنچه ناگزیر به هنگام قبول چنین بینشی رخ می‌دهد آن است که حکومت خود را به‌صورت این موجود افسانه‌ای می‌شناساند. از این‌رو، در عمل، اکثریت اعضای تشکیل‌دهندهٔ دولت، که سعادت آنها باید هدف و علت وجودی دولت باشد، صرفاً به صورت وسیله‌ای برای رفاه و سعادت آن افراد معدودی درمی‌آیند که تشکیل دهندهٔ دستگاه حکومت هستند.

تضاد میان نظرگاهی که هر فرد را همچون موجودی بسیار مهم و با ارزش می‌پندارد

۱۵۲. البته به همین ترتیب نابجا نیست که بگوییم فرد خاصی را نمی‌توان، در زمانی، یا از برای صلاح خودش یا از برای صلاح دیگر افراد کشور، قربانی یا تنبیه کرد.

153. super - individual

ولی معتقد است که اهمیت و ارزش فرد فقط در اجتماع همنوعان او بدرستی و کمال تحقق می‌یابد، و آن نظرگاه که افراد را مادون یک اَبَرهستی[۱۵۴] فرضی، به‌نام دولت، قرار می‌دهد که هستیش بیش از مجموع افراد تشکیل دهندهٔ آن تصور می‌شود، یک مسئلهٔ کاملاً اساسی برای جامعهٔ امروز است. هرچند در این مورد شکی وجود ندارد که روسو به کدام سمت متعلق است، بسادگی می‌توان دریافت که چرا نظریهٔ ارادهٔ عام می‌تواند به سلاح باارزشی در دست کسانی مبدل شود که دیدگاهشان معکوس دیدگاه روسو است. کافی است که به این گفتهٔ مشهور روسو توجه کنیم که یک انسان را می‌توان به آزاد بودن وادار ساخت، تا دریابیم که این امر چگونه می‌تواند رخ دهد. البته منظور روسو این بود که یک انسان می‌تواند به‌وسیلهٔ قدرت حاکمیت که خود جزئی از آن است به انجام دادن کاری وادار شود. اگر او و دیگر اعضای هیئت حاکمه بخواهند کاری که بهترین منفعت را برای همگان دارد انجام دهند، و اگر اکثریت تصمیم بگیرد که بالاترین نفع کشور در این است که او، مثلاً برای سرعت غیرمجاز، مجازات شود، آنگاه یک منطق کاملاً روشن وجود دارد که به‌موجب آن بتوان گفت که فرد مجازات خود را اراده کرده است. از این‌رو، در نگرش آرمانی، هر فرد خود را به آزاد بودن وادار می‌سازد. ولی در واقع امر، فرد به‌وسیلهٔ قوهٔ مجریه، یا عامل آن یعنی پلیس، وادار می‌شود؛ و اگر قوهٔ مجریه نمایندهٔ راستین حاکمیت [یعنی تمامی ملت] نباشد، یا اگر حاکمیت را غصب کرده باشد، وادارسازی فرد بکلی با آزاد بودن او مباینت خواهد داشت. از این‌رو در کشورهای بزرگ (یا، برای آن موضوع، حتی در کشورهای کوچک) که قوهٔ مجریه اغلب تجلی‌بخش ارادهٔ عام نیست، گفتهٔ روسو وسیله‌ای خواهد بود که با استفاده از آن ضمن استقرار حکومتی جابر مانند دیکتاتوری‌های دیگر، ارجی لفظی به اصل آزادی نهاده شود.

نیز، چنانکه دیدیم، گرایشی در روسو وجود دارد که قوای عالی خرد را به اکثریت نسبت دهد، و چنین پندارد که حکم آن همیشه درست است. این یک حرف است که بگوییم، صرفاً به‌خاطر سرعت عمل، همیشه صلاح آن است که از اکثریت پیروی کنیم حتی زمانی که بر خطا باشد. و این کاملا حرف دیگری است که ادعا کنیم اکثریت از یک بینش لدنی[۱۵۵] برخوردار است که به کمک آن می‌تواند همیشه بهترین راه را

154. super-entity 155. mystical insight

کشف کند. ما در واقع فقط باید شاخ‌وبرگ‌هایی به این تفکر اخیر اضافه کنیم تا به آن پیشوایی[۱۵۶] معروف که ناسیونال سوسیالیسم بر آن استوار بود برسیم - یعنی ارادهٔ عام را، مثلا همچون «روح» آریایی و ژرمن، پدیده‌ای مستقل و مجزا بپنداریم (نه یک اجماع عام ساده)، و چنین اندیشیم که این‌روح در وجود فرد برگزیده‌ای که نماینده و سخنگوی اکثریت است متبلور می‌شود.

آیین روسو یک جنبهٔ سوم نیز دارد که گرایشی به ایجاد توتالیتاریانیسم است، بویژه آن زمان که این نظریه در کشورهای بزرگی به کار برده شود که در بردارندهٔ جمعیتهای گوناگون باشند. چنانکه پیشتر گفتیم، در چنین کشورهایی ممکن است اصلاً هیچ خیر عمومی یا مشترکی وجود نداشته باشد. در این صورت، اگر چنین فرض شود که همیشه باید یک خیر مشترک وجود داشته باشد، آنچه رخ می‌دهد آن است که خیر یک گروه متنفذ با آنچه خیر عام پنداشته شود، منطبق فرض می‌گردد، و خیرهای گوناگون افراد و گروههای دیگر، که منافعشان نمی‌تواند در یک الگوی واحد هماهنگ شود، در برابر خیر متنفذان فدا خواهد شد. از این‌رو، در این مورد نیز، آیین روسو (البته گاه نادانسته) همچون پوششی برای دیدگاهی مورد استفاده قرار می‌گیرد که اساساً از دیدگاه خود او متفاوت است.

یک جنبهٔ نهایی دیگر وجود دارد که می‌توان از نظریهٔ ارادهٔ عام برداشت کرد. به‌وسیلهٔ تبلیغات و تدابیر دیگر می‌توان به‌صورت ساختگی جلوه‌ای از یک اراده عام را ایجاد و حفظ کرد که یک حکومت نیرنگباز و بی‌صداقت راه استفاده‌اش را بخوبی خواهد دانست. البته، به پنداشت روسو، هر عضو مجمع عمومی کشور که بیان کننده‌ای از ارادهٔ عام باشد به‌وسیلهٔ یک بررسی آزاد و گشوده دربارهٔ همه شقوق امکانپذیر گوناگون، دربارهٔ چگونگی رأی خود تصمیم می‌گیرد؛ روسو بر این باور بود که اگر افراد در یک جو راستین، با انگیزه‌ای درست و میزانی معقول از آگاهی و دانایی به چنان حدی از کنجکاوی و پژوهشگری برسند، همواره یک اکثریت وجود خواهد داشت که رأی درست داشته باشد. در نظر روسو، تعلیم و تربیت، در وسیعترین مفهوم آن، چیزی جز وسیله‌ای برای کمک به رأی‌دهندگان نیست تا بتوانند به یک تصمیم منطقی و فارغ از تعصب برسند. ولی چون این وسیله در اختیار سیاست‌پیشگان توتالیتر قرار گیرد که

156. *Führerprinzip*

ارزش ارادهٔ عام را فقط برای تقویت و تثبیت دولت می‌نگرند، وضع کاملا معکوس خواهد بود. و آن‌گونه که روسو انتظار داشت، ارادهٔ عام در پایانِ یک جریان پژوهش و جستجوی آزاد و منطقی حاصل نمی‌گردد، بلکه طی جریانی به‌دست می‌آید که در آن اذهان شهروندان بر همه چیز، جز آن راه مخصوصی که حکومت خواهان آن است، بسته نگاه‌داشته می‌شود. آنچه در چنین وضعی پدید می‌آید به هیچ‌وجه یک ارادهٔ عام نیست، بلکه چیزی شبیه یک حالت تخدیری است که ماهیت شوم آن بار دیگر در پوشش عبارات دلپسند روسو قرار می‌گیرد و دگرگونه نشان داده می‌شود. این شاید کاملترین واژگون‌سازی نظریهٔ روسو است. در عوض آنکه نوعی تعاطی حقیقی افکار صورت گیرد، که نیرو و توان هدایت کنندهٔ درون دولت است، توافقی ساختگی به‌وسیلهٔ دستگاه حکومت به‌وجود می‌آید و برقرار می‌ماند. به‌جای آنکه ارادهٔ عام منبع حکومت باشد، حکومت منبع ارادهٔ عام می‌شود. در عوض آنکه مدارس، جراید، رادیو، و سینما برای تربیت شهروندان به کار گرفته شود و آنها را در جهت رسیدن به یک اجماع راستین یاری کند، از این عوامل برای نادان نگاه‌داشتن آنان استفاده می‌شود تا آنان را از دست یافتن به هر چیز بجز یک اتفاق ظاهری باز دارد. این، در عین‌حال، خطرناک‌ترین انحراف از نظریه روسو است، زیرا حتی برای خوش‌نیت‌ترین حکومتها به‌نهایت دشوار است که از سقوط در ورطهٔ آن [یعنی سوءاستفاده از نظریهٔ روسو] اجتناب ورزند.

ولی، از سوی دیگر، ظاهراً دلیلی وجود ندارد که ارادهٔ عام لزوماً به شیوه‌های گوناگون قلب و تحریف شود. هرچند ایرادهای بحث‌شده ایرادهایی جدی هستند، یکسره اعتبار نظریهٔ روسو را سلب نمی‌کنند. بعد از همه این ایرادها، شاید بزرگترین خطر، قصور در شناخت و درک دشواریهای نظریه روسو است. اگر این مهم حل شود، قدمهایی درست، بویژه درکشورهای جدید و پر پیچ و خم، برای تضمین وجود یک خیر حقیقتاً مشترک برداشته خواهد شد، و زمینه را برای ارادهٔ عام فراهم خواهد ساخت که نمایندهٔ آن، یعنی قوهٔ مجریه، بازگو کنندهٔ مؤثر آن باشد. ولی هیچ‌یک از اینها امکانپذیر نخواهد بود مگر آنکه ماهیت ارادهٔ عام بخوبی فهمیده شود. از این‌رو، بیش از هرچیز لازم است اجازه ندهیم افکارمان در این مورد زیر نفوذ یک مابعدالطبیعهٔ کاذب و حیله‌گرانه قرارگیرد. نباید به خود اجازه دهیم که دولت را به مثابه یک اَبَرهستی مستقل از افراد تشکیل‌دهندهٔ آن فرض و مجسم کنیم، زیرا در پایان این راه توتالیتاریسم

خفته است. در یک کلام، باید صداقت خود را به آن دیدگاه اساسی روسو که در آن با لاک و دیگر نظریه‌پردازان نخستین روزگار نو سهیم است، حفظ کنیم، دیدگاهی که می‌گوید دولت، به هر ترتیبی که منشأ و شکل سازمانی آن را به تصور آوریم، فقط برای آن وجود دارد که زندگی نیکویی را برای همهٔ مردان و زنانی که در آن به سر می‌برند امکان پذیر سازد.

## فصل هشتم

# ادمند برک
# (۱۷۹۷_۱۷۲۹)

---

## شرح حال

کم و بیش همهٔ فلاسفه‌ای که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند به نحوی با مسائل واقعی سیاست رابطه داشته و از آن تجربه آموخته‌اند. عدهٔ کمی از آنها از گونهٔ متفکران صرفاً آکادمیک و ذهن‌گرایی هستند که ما اغلب مایلیم فلاسفه را بدان صورت بشناسیم. آنچه دربارهٔ ماکیاولی مصداق دارد دربارهٔ برک نیز به‌همان میزان صادق است. آنان هیچ‌کدام اصولی را به‌طور آشکار، رسمی، یا نظام‌یافته مشخص نکرده‌اند که پنداشتنشان از دولت بر آن استوار باشد: برای مثال، آن تحلیل روانشناسانهٔ دقیق از طبیعت آدمی که هابز به‌مثابهٔ پایه‌ای برای نظریهٔ سیاسی خود ضروری می‌داند، یا آن اصل اخلاقی بسیار منظم که بنتم تعالیم خود را با آن آغاز می‌کند، در فلسفهٔ برک وجود ندارد. با این حال، در مسائل واقعی سیاسی [که این دو با آن روبه‌رو بوده‌اند ]می‌توان اصولی را مشخص و مستنتج کرد. به‌اعتبار همین واقعیت ـ یعنی اینکه آنان نه فرصت‌طلبان سیاسی صرف و نه سیاست‌پیشگان حراف و بی‌تفکر بوده‌اند ـ بررسی احوالشان درکنار سایر متفکران این کتاب قرارگرفته است. ولی نباید هم جادادن ایشان را درکنار جمع این اندیشه‌مندان منتی بزرگ بر آنها به‌شمار آوریم.

در حقیقت، برک نمونه‌ای نیکوست ـ نمونه‌ای بسیار بهتر از ماکیاولی ـ برای آنچه شاید بهترین گونهٔ تفکر باشد ـ یعنی سازشی پسندیده و ثمربخش میان تسلیم بی‌چون‌و چرا به واقعیات ملموس و پروازی در فضای اندیشه بر فراز آنها. ذهن بیشتر کسان به یکی از این دو حالت افراط و تفریط گرایش دارد. در حالی که هیچ‌یک از آنها پسندیده نیست. مشکل اولی آن است که به‌علت وجود درختان نمی‌تواند کلیت جنگل را نظاره کند. این نگرش در نسبی‌گرایی[1] و جزءگرایی[2] غرق می‌شود و از آنجا که بیش از حد مجذوب آنچه هست می‌گردد، قادر به اندیشه دربارهٔ آنچه باید باشد

1. relativism 2. particularism

یا ممکن است باشد نخواهد بود. نیز، از آنجا که آدمی نمی‌تواند حتی برای لحظه‌ای بدون اصول رهنمودی[3]، راه خود را به پیش برد، چنین متفکرانی هم نمی‌توانند فاقد اصول راهنما باشند. ولی در بیشتر اوقات چنین متفکری از پیشفرضهای خود ناآگاه است و، بنابراین، آنها را در بوتهٔ نقد و بررسی قرار نمی‌دهد، حتی اگر نادرستی آنها موجب گردد که آنچه وی در عرصهٔ عمل انجام می‌دهد به تباهی و فساد بینجامد.

از سوی دیگر، سمت متضاد این نگرش هم به همان اندازه مخرب است. در این طرز تفکر، گرایش ما آن است که یا واقعیات را از طریق بیش از حد ساده پنداشتن آنها یا، بدتر از آن، با نادیده انگاشتن واقعیتی که نمی‌توان آن را با نظریهٔ [مورد نظر] انطباق بخشید تحریف کنیم. اعتنایی به آنچه ویلیام جیمز «واقعیات سرسخت و زمخت» امور روزمره می‌نامید، آن اندیشه‌های دورپرواز را به واقعیات روی زمین فرود می‌آورد؛ ولی اعتنای محض به واقعیات، که در پرتو بینشی کلی‌تر و وسیعتر قرار نگرفته باشد، احتمالا تاریک اندیشی کوته‌نظرانه را به‌دنبال خواهد داشت.

در حقیقت، ذهن سلیم در میانهٔ این دو حد افراطی قرار دارد. آن را می‌توان به‌عنوان یک ذهن حقیقت‌گرا[4] تعریف کرد، ذهنی که در آن، نظریه روشنایی‌بخش راه عمل است و عمل تعدیل کنندهٔ نظریه. ارسطو از چنین ذهنی برخوردار است؛ و، چنانکه خواهیم دید، بِرک نیز دارای چنین ذهنی است. از این‌رو، در مطالعهٔ برک، نباید تنها به آنچه می‌گوید اعتنا ورزیم (هرچند که این موضوع قطعاً برای ما خالی از اهمیت نیست)، بلکه باید توجه کنیم که چگونه آن را بیان می‌کند، یعنی ببینیم ذهن او به چه شیوه‌ای عمل می‌کند.

اگر برک و ماکیاولی هر دو مانند هم سیاست‌پیشگانی فعالند، تقریباً در زمینه‌های دیگر از هم متفاوتند. چنانکه دیدیم، ماکیاولی، به لحاظ ضعف و قوت روزگار خویش، یک نمونهٔ کامل بود. ولی جریانات ذهنی برک برخلاف جهات مسلط اندیشه و احساس عصر او حرکت می‌کرد. وی عضوی مخالف، نه تنها در پارلمان انگلستان، بلکه برای روزگار خویش بود.

هنگامی که در ۱۷۶۵ وارد پارلمان شد، هنوز بسیار گمنام بود. برک در ایرلند به دنیا آمد و در ترینیتی کالج[5]، واقع در دوبلن، درس خواند، سپس در ۱۷۵۰ برای آنکه مدارج ترقی را طی کند به لندن رفت، ابتدا به کار حقوق پرداخت و پس از آنکه

3. guiding principles 4. realistic mind 5. Trinity College

آن پیشه را سازگار با ذوق خود نیافت به کار ادبیات و نگارش مشغول شد. هرچند رساله‌ای به‌نام شریفان و زیبایان[6] نگاشت که توجه گروههایی را جلب کرد، نمی‌توان گفت که در این زمینه موفقیت بزرگی کسب کرد، و تنها تجربهٔ سیاسی او یک سفرکاری ناخرسند به ایرلند بود که تحت ریاست همیلتن «یک کلام»،[7] والی ایرلند، صورت گرفت. برک نه مال و منالی داشت و نه خانواده‌ای که هر یک از آنها به خودی خود بتواند مقامی[8] را برای او تضمین کند. وی درستکارتر و مستقل‌تر از آن بود که، مانند سایر افراد در وضع و حال او، بتواند با جا کردن خود نزد افراد مهم و صاحب نفوذ درجات ترقی را بپیماید.[9] با اینهمه، پس از ایراد نخستین نطق خویش در مجلس عوام احساس کرد که به درجات عالی خواهد رسید.

در آن زمان حکومت انگلستان در حال انتقال بود. از سال ۱۶۸۸ خانواده‌های بزرگ ویگ برخاسته از انقلاب برکشور حکومت داشتند. در برابر خطر ناشی از مدعیان خاندان استوارت، خاندان سلطنت میل نداشت برای کسب قدرت با مؤسسان اولیهٔ آن به رقابت برخیزد، و موضوع جانشین آن [استوارت]، شاهزادهٔ آلمانی که به زبان و سنن انگلیسی ناآشنا بود، قدرت را برای ویگ‌ها ابقا کرده بود. لیکن از سال ۱۷۶۰ که جورج سوم به تخت سلطنت نشست، قدرت ویگ‌ها روبه زوال نهاد. این امر تا قسمتی محصول ضعف احساس مسئولیت اجتماعی و وفاداری حزبی آنها بود. نسل جوان، چنانکه برک پیوسته اظهار می‌دارد، آن قدرت شخصیت ویگ‌های زمان لرد سومر[10] را نداشتند. در عین‌حال پادشاه جدید مصمم بود که علاوه بر سلطنت،

6. *The Sublime and Beautiful* 7. "Single Speech" Hamilton

۸. برک در زمانهای بعد درباره خود چنین گفت: «من . . . در گهواره و دامان مادر برای قانونگذار شدن تربیت نشدم. برخلاف جهت آب شنا کردن شعار انسانی چون من است. من نه از آن خصال طبیعی که افراد را درکنف حمایت بزرگان قرار می‌دهد برخوردار بودم و نه فوت و فن لازم برای چنین توفیقهایی را آموختم. من آن تربیت را نیافتم که فردی سوگلی یا یک وسیله و ابزار باشم . . . در هر مرحله از پیشرفت زندگیم (زیرا در هر مرحله با موانع و مخالفتهایی روبه‌رو می‌شدم)، و در سر هر گذرگاه، مجبور بودم گذرنامهٔ خود را نشان دهم. در غیر این‌صورت هیچ ترفیعی، و حتی هیچ چشمپوشی، برای من وجود نداشت.» به نقل از:
*Letter to a Noble Lord, Writings and Speeches of Edmund Burk* (12Vols., 1901-1906), V, 193.

۹. بر همین اساس هنگامی که از سفر ایرلند بازگشت با همیلتن قطع رابطه کرد و یک مستمری راضی کننده را به یک وابستگی ناشرافتمندانه ترجیح داد.

10. SomerLord

حکومت نیز بکند. این امر به‌معنی دگرگون‌سازی کامل ماهیت و محتوای حکومت بود. بر اساس قراری که در سال ۱۶۸۸ گذاشته شد، پادشاه فقط وزیرانی را انتخاب می‌کرد که مورد پذیرش پارلمان باشند. ولی اکنون کوشش می‌شد که «افراد پادشاه» به‌عنوان وزیران برگزیده شوند و پارلمان از طریق وزیران منتخب پادشاه تابع ارادهٔ او قرار داده شود. این کار به‌وسیلهٔ اغوا، ارتشا، یا هروسیلهٔ موجود دیگری انجام می‌یافت. متأسفانه به‌نظر می‌رسید که پارلمان خود بسیار مستعد آن است که تابع ارادهٔ پادشاه قرار گیرد، و شاید بدتر از آن این بود که همان شیوه‌های خودسرانه‌ای را که پادشاه قبلا با مردم به‌کار می‌برد معمول می‌ساخت.[11]

در چنین وضعی بود که برک به پارلمان انگلستان وارد شد. مشروطیت از این دیدگاه در حال ضعیف شدن بود. انقلابی که جدیت و خطرش از انقلاب پیشین کمتر نبود در حال تکوین بود، زیرا با خشونت و خونریزی همراه نبود. باید پذیرفت که برک آن اوضاع و احوال را بدان‌گونه که ما امروز می‌بینیم نمی‌دید. سایر اعضای جناح مخالف، که مانند او خطر را احساس می‌کردند، از گسترش حقوق شهروندی، فواصل کوتاهتر انتخابات، و لغو اختیارات وسیع پادشاه هواداری می‌کردند. ولی این درمانها به نظر برک، تقریباً مانند خود بیماری، مخرب بود. وی بر خلاف مخالفان خود بر این عقیده بود که حکومت باید برای همهٔ مردم وجود داشته باشد؛ ولی، آن‌گونه که ما امروز ممکن است بیندیشیم، معتقد نبود که راه رسیدن به این مقصود وانهادن قدرت

۱۱. برک، در میان سایر موضوعات، مورد جان ویلکس را در ذهن داشت. ویلکس در ۱۷۶۳، که یکی از اعضای پارلمان بود، مقالاتی را در حمله به نورچشمی پادشاه، لرد بیوت، و نطق مقام سلطنت، انتشار داد. اقداماتی بر ضد او صورت گرفت، از مجلس عوام اخراج شد و محکوم به زندان گردید. ولی چون در آن هنگام خارج از کشور به سر می‌برد و برای محکومیت خود به انگلستان بازنگشت، از حمایت قوانین محروم اعلام شد. در این اثنا، در ۱۷۶۸، پارلمان منحل شد، ویلکس به انگلستان بازگشت، از محرومیت مذکور معاف گردید و از میدل‌سکس به نمایندگی پارلمان برگزیده شد. وی بار دیگر از پارلمان اخراج شد و باز در هنگام انتخابات جدید از سوی رأی‌دهندگان میدل‌سکس انتخاب گردید. بعد از چندین مرتبه اخراج و انتخاب مجدد، سرانجام، در نوبت چهارم، با وجود آنکه همهٔ قدرت پادشاه بر ضد او اعمال گردید، ۱۱۴۳ رأی در برابر ۲۹۶ رأی رقیب خود به دست آورد. با اینهمه، مجلس عوام از پذیرش او امتناع ورزید و رقیب او را به نمایندگی قبول کرد. در اینجا برک احساس کرد مجلس عوام ازکارکرد اصلی خود در یک کشور مشروطه، یعنی به‌عنوان مجمع نمایندگان ملت، منحرف شده و در حقیقت خصلت یک مجمع اولیگارشی را یافته و اعضای خود را برخلاف خواستهای ملت بر کرسی می‌نشاند.

نهایی در دست مردم است. بلکه بر این اعتقاد بود که نمایندگان مردم در پارلمان نباید آنچه را مردم می‌خواهند انجام دهند، بلکه آنچه را بر اثر خرد برتر و تجربهٔ خویش بالاترین مصلحت تشخیص می‌دهند به کار بندند. آنان نباید خود را صرفاً وسیله‌ای برای اجرای ارادهٔ دیگران ـ خواه پادشاه و خواه انتخاب‌کنندگانشان ـ تصور کنند. بلکه، به مثابهٔ سیاستمدارانی روشن ضمیر، دوراندیش، و مسئول، برای مردم حکومت کنند. از این‌رو ایراد برک به کوشش «افراد پادشاه» برای حکومت کردن بر این نهج نبود که آنها جهت امور را از صاحبان راستین آنها، یعنی مردم، خارج می‌سازند؛ بلکه معتقد بود افرادی با چنین انگی، زیر سلطهٔ پادشاه و متکی به لطف و عنایت او، نخواهند توانست در جهت بهترین منافع و مصالح کشور حکومت کنند.

موضوع بسیار مهم دیگر در آن روزگار که برک نقشی فعال در آن داشت، چگونگی ادارهٔ امور در امریکا بود. مسائل مربوط به مستعمرات، که در طول سالها هر روز بر وخامتش افزوده می‌شد، در شورش آشکار ۱۷۷۵ به اوج خود رسید. برک مانند دیگران به مباحثات انتزاعی و مابعدالطبیعی آن زمان (مانند حقوق بشر) که مستعمره‌نشینان به‌وسیلهٔ آنها می‌خواستند فعالیتهای خود را توجیه کنند توجه چندانی نداشت؛ ولی این موضوع وی را از آنچه به‌عنوان منطق استعمار به نظرش می‌آمد غافل نمی‌داشت. برک ظلم و ستم را در امریکا، مانند انگلستان، وارسی می‌کرد، و ناشایستگی، ندانم کاری، و بلاهت را در کارگردانندگان آن درک می‌کرد. بارها و بارها به زبانی که نمونه‌ای شگرف از توانایی او در جمع‌بندی شور اخلاقی و شعور عام عملی بود، به حکومت انگلستان هشدار داد. در این سخنرانیها، برک هیچ گاه موضوعات واقعی روز را فراموش نمی‌کرد، ولی پیوسته فراسوی آنها را می‌نگریست. از این‌رو ضمن حملات خود به حکومت امریکا پایه و اساسی را برای یک سیاست استعماری درست بنیاد می‌نهاد.

حملهٔ برک به‌فساد و بی‌لیاقتی در حکومت استعماری انگلستان در هند به همان میزان درخور اهمیت است. این حمله در آن اعلام جرم مشهور و پرطمطراق برضد وارن هیستینگز[۱۲] در اوج خود متجلی شد، ولی به منظور تبیین این مرحله از تفکر برک، چکیده‌ای از یک داستان اولیه ـ یعنی سخنرانی درباره دیون حاکم آرکوت[۱۳] ـ را ارائه می‌کنیم. چند کلامی برای توضیح زمینهٔ این سخنرانی لازم است.

انگلیسی‌ها نخستین اروپاییانی نبودند که به هند گام نهادند، ولی به‌نحوی فزاینده

12. Warren Hastings 13. Nabob of Arcot

سلطهٔ خود را بر این شبه‌جزیره گسترش دادند. هرچند علاقهٔ آنان یکسره سوداگرانه بود، مبارزات آنان با دیگر بازرگانان سبب گردید که این برنامه بیش از پیش حالت نظامی و سیاسی به خود گیرد، و این امر بر اثر نیاز به برقراری نظم در میان حکمرانان بومی تداوم و تعمیق یافت. یک رخداد موجب رخداد دیگر شد، حکمرانان هندی که مخالف منافع انگلستان بودند از کار برکنار شدند و کسانی در جایشان قرار گرفتند که موافق آن منافع بودند، و دیر زمانی نگذشت که انگلیسی‌ها خود را حکمرانان واقعی این کشور یافتند. با اینهمه، رهبری این سیاست همچنان در دست یک شرکت سهامی باقی ماند که ادارهٔ مرکزیش در لندن بود. لیکن، در واقع امر، از آنجا که بیشتر مدت سال برای ایجاد ارتباط مدیران با عاملان آنها در هند صرف می‌شد، مدیریت واقعی امور در دست کارمندان شرکت در هند قرار داشت. سازمانی که نسبتاً بخوبی برای امور بازرگانی خصوصی انجام وظیفه می‌کرد، قابلیت انجام امور مؤثری را برای یک سازمان وسیع سیاسی نداشت. کارمندان این شرکت که خود را دارای قدرتی بزرگ یافتند و هیچ‌گونه نظارتی از سوی مقامات مسئول بر آنها اعمال نمی‌شد، مشغول اخاذیهای کلان از این کشور نگونبخت شدند. مدیران شرکت [از مرکز] نهایت تلاش خود را می‌کردند که اعمال آنها را سامان دهند و، در میان دیگر اقدامات، کارمندانشان را از قبول هدایا از حکمرانان هندی منع می‌کردند. متأسفانه برای آنان ساده بود که با ترفند «قرض دادن» پول به شاهزادگان با بهره‌های بسیار گزاف به نحوی از این ممنوعیت درگذرند. در حقیقت، از آنجا که افراد ذی‌مدخل اغلب ماجراجویان بی‌پول بودند، در ظاهر امر پول کمتر دست‌به‌دست می‌شد، ولی به گونه‌های مختلف قراردادهای سنگین منعقد می‌شد که در نهایت امر می‌بایست متعهدان محلی بازپرداختش را به‌دوش می‌کشیدند.

دیون حاکم آرکوت بدین‌گونه به‌وجود آمد. هنگامی که کمیت این دیون در انگلستان افشا گردید، پارلمان به شرکت دستور داد که تجسسی در این زمینه به‌عمل آورد، ولی پیش از آنکه این کار انجام شود حکومت انگلستان تغییر رأی داد، و در پی آن برآمد که سر و ته قضیه را هم آورد، و پرداخت کامل دیون را مجاز شمارد. در این اوضاع و احوال بود که سخنرانی برک ایراد شد.

واپسین سالهای زندگی برک در یأس و ناامیدی فراوان گذشت. رویدادهای خصوصی و عمومی بر ضد او دست به دست هم دادند. تنها این مسئله نبود که او هرگز به آن مقامی که در خور قابلیتهایش باشد دست نیافت. در سال ۱۷۹۴، درست روزگاری

که چراغ عمرش روبه‌خاموشی می‌رفت، مرگ پسرش ضربه‌ای شدید بر او وارد آورد، پسری که همهٔ امیدهای خود را به او بسته بود.[۱۴] دیگر هیچ نقطه‌ای در انگلستان و دیگر کشورهای اروپا، شوقی در او برنمی‌انگیخت. برک از ابتدا به انقلاب کبیر فرانسه با سوءظنی عمیق می‌نگریست ــ قضاوتی که گویی بر اثر اعدام شاه و ملکه و حکومت ترور جای هیچ‌گونه شک و شبهه در ذهن او باقی نمی‌گذاشت. اگر فرانسویان خود می‌خواستند بنیاد خویش را برافکنند، این بی‌گمان به خودشان مربوط می‌شد. ولی، چنانکه برک آشکارا می‌دید، این امر نمی‌توانست بدون واکنشها و اثرات شدید در هر یک از کشورهای اروپا تحقق پذیرد. او با نگرانی به این نکته واقف بود که در کشور خود او ستایشگران و همتاهای احتمالی که رویدادهای آن سوی دریای مانش [یعنی فرانسه] را پدید آوردند، وجود دارند. ولی آن آزادی که هدف انقلابیون بود، و آن‌سان برای انگلیسی‌ها جذابیت داشت، در نظر برک فقط تصویر مسخرهٔ یک آزادی حقیقی بود. در باور او، این آزادی فقط یک افسارگسیختگی و نوعی آنارشی بود که می‌رفت به‌صورت منفورترین استبدادها درآید. در واقع، این انقلاب، هم در روند خشونت‌بار و هم در پیامد بی‌قانونی خود، در نظر برک، متضاد هر چیز مهم در عرصهٔ سیاست بود. در چنین اوضاع و احوالی چندان شگفت‌انگیز نبود که وی گرفتار پاره‌ای تندتازیهای احساسی و افراط‌گریهای مخالفت‌آمیز شده باشد، ولی به هر تقدیر جای تأسف بود، زیرا این امر، برک را در زمانهایی همچون یک محافظه‌کار خشک‌مغز جلوه می‌داد (چنانکه در برابر دربار شگفتزده و دلمشغول چنین به نظر می‌آمد). اگر او چنین به انقلاب نزدیک نبود، اگر مشروطیت محبوب او بدین‌گونه در بوتهٔ خطری نزدیک قرار نداشت، این نکته را درمی‌یافت که اختلاف اصلی او با انقلابیون چندان بر سر هدفها نبود بلکه بیشتر بر سر وسیله‌ها بود. از این‌رو این آزادی نبود که برک با آن مخالفت می‌ورزید؛ بلکه مخالفت او با آن کوششی بود که در راه حصول آزادی صورت می‌گرفت بدون آنکه به چگونگی نهادهایی که از طریق آنها این آزادی محقق گردد، یا هدفهای گوناگون

۱۴. «اگر خواست خداوند بر این قرار می‌گرفت که من امید جانشینی را داشته باشم، می‌توانستم، به مقتضای همان حد متوسط خودم، پایه‌گذار خاندانی باشم . . . ولی پروردگاری که باید در برابر قدرتش تسلیم بود، و عقل و خردش جای هیچ‌گونه بحثی باقی نمی‌گذارد، سرنوشت دیگری را مقرر داشت، و (با وجود گله‌مندی ناشی از ضعفم) سرنوشتی بسیار بهتر بوده است. طوفان مرا دربرگرفته است؛ و من مانند یکی از آن بلوطهای پیری هستم که دیرهنگامی است در محاصرهٔ گردبادی به سر می‌برد . . . »
به نقل از: *Letter to a Noble Lord*, V, 207 - 208.

دیگر (مانند امنیت، صلح و آرامش، و رفاه) که به نوبهٔ خود مطلوب بودند، توجهی مبذول گردد. به دیگر سخن، نظرگاه حقیقی برک برضد انقلاب (چیزی که گویی تولد کامل یافته بود) بدین ترتیب بود که، با وجود هدفهای بسیار اصیل آن، واژگون ساختن خشونت‌بار نهادهای موجود و سنتهای دیرین به‌وسیلهٔ گروهی آرمان‌گرای خیال‌پرست که فاقد هرگونه تجربه سیاسی بودند، نمی‌توانست حاصلی جز فاجعه و مصیبت در پی داشته باشد.

## فلسفهٔ سیاسی

### مشروطیت[۱۵]

به‌اعتقاد من هیچ‌کس این گفتهٔ مرا حمل بر بدپنداری یا آیهٔ‌یأس‌خوانی نخواهد کرد که در اوضاع و احوال کنونی نشانه‌های یک خطر جدی وجود دارد. کمتر کسی را می‌توان یافت که، چه صاحب قدرت باشد و چه نباشد، نظر دیگری داشته باشد. دستگاه حکومت، هم مرعوب است و هم خوار و ذلیل؛ قوانین فاقد آن وجههٔ احترام‌آمیز و توجه‌برانگیزند ؛ بی‌اثری آنها مایهٔ تمسخر است، و اجبار و وادارسازی آنها موجب نفرت؛ مرتبت، مقام و عنوان، و همهٔ شایستگیهای فاخر جهان ارج و اثر خود را از دست داده‌اند؛ سیاستهای خارجی ما به‌مانند اقتصاد داخلیمان به فساد گراییده است؛ تکیهٔ ما بر دلها و قلبها سست شده و دستورهایمان کمتر مورد اطاعت قرار می‌گیرد؛ نمی‌دانیم چگونه باید در جایی کوتاه بیاییم و چگونه در محلی اعمال قدرت کنیم؛ کمتر چیزی در بالا یا پایین، در خارج یا داخل، درست و کامل است؛ بااینهمه از هم‌پاشیدگی و آشفتگی در ادارات، در احزاب، در خانواده‌ها، در پارلمان، در ملت از حد هرگونه بی‌نظمیهای روزگاران پیشین درگذشته است: اینها واقعیاتی است که همه قبول دارند و بر آن تأسف می‌خورند. . . .

15. *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, op. cit. I, 433*ff*.

غیرممکن است که علت این هرج و مرج غریب، گاه‌گاه موضوع بحث و مناظراتی قرار نگیرد . . . وزیران ما بر این اعتقادند که افزایش . . . ثروت در دست . . . مردم، عموماً آنها را غره، ددمنش، و اداره‌ناپذیر می‌سازد . . . به‌طوری که هرگونه سلسله مراتبی را زیر پا خواهند گذاشت، و قوانین بی‌سلاح یک حکومت آزاد را به نحوی خشونت‌بار در زیر پا خواهند نهاد؛ موانع در برابر وحشی‌خویی جماعتی چنین تندخو و لجام گسیخته چون جماعت ما بسیار ناتوان است . . .

من از آن جمله افرادی نیستم که فکر کنم مردم هرگز اشتباه نمی‌کنند. آنان، بکرات و در حال خشم و غضب، هم در کشورهای دیگر و هم در این کشور دچار خطا بوده‌اند. ولی با تأکید می‌گویم که در همه برخوردها میان آنها و حکمرانانشان، بیشتر حق به جانب مردم بوده است. شاید در این مورد تجربه گفتهٔ مرا توجیه و تأیید کند. هنگامی که نارضاییهای عمومی بسیار رواج یافت، بخوبی می‌توان تأکید و تصدیق کرد که به‌طور کلی نوعی نارسایی و کاستی در اساس مشروطیت، یا در عملکرد حکومت وجود دارد. مردم از بی‌نظمی و اغتشاش سودی نخواهند برد. هنگامی که خطا کنند، این ناشی از اشتباه آنهاست نه خیانت آنها. ولی این موضوع دربارهٔ دستگاه حکومت کاملا وضع دیگری دارد. آنها محققاً، هم از روی عمد و هم به‌اشتباه، ممکن است مرتکب خطا شوند. . . .

[واقعیت این است که] یک دگرگونی بزرگ در این کشور رخ‌داده است. زیرا درگذران بی‌هیاهوی رویدادها، همان تحولات عظیمی که بر اثر انقلابهای عمومی صورت می‌گیرد به نحوی نامحسوس در سیاست و خصلت حکومتها و ملتها به‌وقوع پیوسته است . . .

قدرت پادشاه، که تقریباً به صورت اختیارات تشریفاتی مقام سلطنت بود، با نیروی بسیار عظیمتر و برانگیختن نفرت و مخالفت کمتر، تحت نام نفوذ، رشد تازه یافته است . . .

در انقلاب، پادشاه که بر طبق هدفهای انقلاب از بسیاری اختیارات ویژه محروم شده بود، ضعیفتر از آن گردید که بتواند در برابر همهٔ دشواریهایی

که بر شانهٔ چنین حکومت جدید و نوپایی سنگینی می‌کرد خودی نشان دهد. بنابراین، دربار ناچار شد بخشی از قدرتهای خود را به مردانی که به حمایت از حکومت علاقه‌مند بودند و به تشکیلات و استقرار آن حس وفاداری داشتند تفویض کند. چنین مردانی توانستند در این جبههٔ مشترک، افراد بسیاری را با خود دمساز کنند. این همبستگی که در ابتدا ضروری بود، مدتها به نحو مطلوب ادامه یافت؛ و شاید ابزاری مفید برای حکومت بود که در همه اوضاع و احوال مورد عمل قرار گرفت. در عین حال، بر اثر مداخله و یاری افراد صاحب‌نام و محبوب، مردم از یک امنیت برای موقع و موضع عادله‌شان در کشور برخوردار شدند. ولی از آنجا که عنوان پادشاهی بر اثر تملک طولانی آن، قدرت بیشتر یافت، و هر روز بر نفوذش افزوده شد، این یاریها بعد از مدتی برای بعضی افراد مایهٔ دردسر و مزاحمت شد . . .

رها شدن از همهٔ این نقشهای مداخله‌گر و خودسر، و اعادهٔ قدرت دربار برای استفادهٔ نامحدود و خودکامه از نفوذ وسیع خود با تعیین خط‌مشی بنابه‌درخواست و اراده خویش، سالها یکی از هدفهای بزرگ سیاست انگستان بود. اگر این تدبیر عملی می‌شد . . . حکومت احتمالاً می‌توانست بدون هیچ‌گونه توافقی از سوی مردم فعالیت خود را دنبال کند؛ بدون آنکه ضرورتی داشته باشد که به نفوذ و مقام فرادستان یا مهر و علاقهٔ فرودستان توجهی مبذول دارد. از این‌رو طرحی نوین به‌وسیلهٔ گروهی از ریاکاران تدبیر شد که بکلی از آن نظام اداری پیشین که از زمان سلطنت خاندان برونسویک[16] حاکم بود تفاوت داشت. . . .

[این بود] آن اندیشه . . . تشکیل یک حزب منظم . . . تحت نام افراد شاه؛ یعنی توصیه این نظام به آن ملت، و چشم‌اندازی از دربار پرزرق‌وبرق، با یک تابندگی زیبای درونی، برای نمایش به جمعیتی شگفتزده. . . . [در حالی که، از یک سو، مقام سلطنت بدین ترتیب اعتلا می‌یافت از سوی دیگر، لازم بود، به حکومت پارلمانی دیرین که در دست اشراف ویگ قرار داشت حمله شود.] یکی از موضوعات اصلی که در آن هنگام، و از آن هنگام تاکنون، بسیار مورد استفاده مکتب سیاست

16. House of Brunswick

قرار گرفته، وحشت از رشد یک قدرت اشرافی است که برای حقوق و اختیارات سلطنت، و موازنهٔ مشروطیت مضر است. . . .
این درست است که اعیان دارای نفوذی سترگ در حکومت سلطنتی و در همهٔ شئون عمومی هستند. آنها از داراییهایی برخوردارند، و نمی‌توان جز از راه بازداشتن اثر نفوذیِ هرگونه دارایی، از نفوذ داراییهای آنان جلوگیری کرد: وقتی دارایی موجب قدرت است چگونه می‌توان از نفوذ آن جلوگیری کرد؛ همچنین وقتی هیچ‌گونه پنداشتی در مورد شیوه‌ای برای ایجاد روح آزادی و حفظ و بقای آن وجود ندارد، چگونه می‌توان خواهان آن بود. . . .
من هیچ علاقه‌ای به اشرافیت، دست کم بدان معنی که این کلمه معمولاً فهمیده می‌شود، ندارم . . . ولی، بیزاریهای من هرچه باشد، هراس من متوجه آن بخش نیست. این مسئله در میان نیست که نفوذ دربار پذیرفتنی‌تر است یا نفوذ طبقهٔ اشراف، بلکه این مسئله در میان است که کدام محتملتر است. هر کس اندک درکی داشته باشد مشاهده کرده است که طبقهٔ اشراف، نه تنها شأن و مقام بزرگی را در کشور برای خود حفظ نمی‌کنند، بلکه هر روز بیشتر موقع و مقامشان در بوتهٔ فراموشی و بی‌توجهی قرار می‌گیرد و به‌سوی موضعی پست و تحقیرآمیز در اجتماع پیش می‌روند . . .
از آنجا که بسیاری از موضوعات گزیدهٔ درباریان برای توصیهٔ نظامشان بوده؛ لازم است که خصلت آن حزبی که برای حفظ و حمایت آن نظام تشکیل می‌گردد آشکار شود. . . .
باید به خاطر داشت که از زمان انقلاب تا زمانی که درباره‌اش سخن می‌گوییم، نفوذ سلطنت همواره برای حمایت از هئیت وزیران، و عملکرد امور عمومی طبق نظریات آنها، به کار گرفته شده است. ولی آن حزبی که اکنون مورد بحث است بر اساس اندیشه‌ای کاملا متفاوت تشکیل می‌یابد. هدف آن قطع نظر موافق، حمایت، و اعتماد دستگاه سلطنت در امور مربوط به وزیران است؛ این حزب برای آن است که از اهمیت و نفوذ آنان در پارلمان جلوگیری کند؛ منظور این حزب جدا ساختن آنان از همهٔ وابستگیهای طبیعی و اکتسابیشان است؛ این حزب به قصد

وارسی، و نه حمایت، دستگاه حکومت تشکیل می‌شود . . .
این همان رسوخ نابهنجار یک نظام پارتی‌بازی در یک دستگاه حکومت است که در قسمت اعظم مشروطیت آن عمومیت یافته و جوش و خروش کنونی را در ملت برانگیخته است . . .
طرح پارتی‌بازی در ارتباط با دستگاه اجرایی ما اساساً با طرح پارتی‌بازی در دستگاه قانونگذاری ما متفاوت است. یک هدف بزرگ حکومت مختلطی مانند حکومت ما، یعنی با تشکیلات سلطنت و نظارتهایی از سوی افراد فرادست و فرودست، آن است که پادشاه نتواند قوانین را زیر پا گذارد. این در حقیقت مفید و اساسی است. ولی این، حتی در دید نخست، هیچ‌گونه امتیاز منفی به‌شمار نمی‌رود و یک سلاح دفاعی است. بنابراین پس از این موضوع، ولی به‌همان درجه از اهمیت، آن است که قدرتهای داوری[17] که لزوماً در دست پادشاه قرار می‌گیرد . . . باید همه براساس اصول عمومی و زمینه‌های ملی اعمال گردد، و نه بر پایهٔ تمایلات یا تعصبات، توطئه‌ها یاسیاست‌چینی‌های یک دربار. این امر، چنانکه گفتم، برای برقراری یک حکومت طبق قانون به همان میزان درخور اهمیت است. قوانین بُردشان بسیار ناچیز است. حکومت به هر ترتیب که تشکّل یابد، در نهایت، قسمت اعظم آن باید به آن اِعمال قدرتهایی متکی باشد که به‌طور کلی به تدبیر و درستکاری هیئت وزیران واگذار خواهد شد. حتی همهٔ موارد استفاده و قدرت قوانین به آنها وابسته است. بدون آنها، تشکیلات دولت شما چیزی بیش از طرحی بر روی کاغذ نخواهد بود؛ و به هیچ‌وجه یک مشروطیت زنده، فعال، و مؤثر وجود نخواهد داشت. . . .
تا همین اواخر، همواره بالاترین وظیفهٔ پارلمان، پیش از آنکه قدرت در دست اشخاصی قرار گیرد که مورد پذیرش ملت باشند، یا تا زمانی که دسته‌هایی در دربار صاحب نفوذند که مردم اطمینانی به آنان ندارند، امتناع از حمایت دولت بوده است. . . .
آن مردی که پیش از رسیدن به قدرت دوستانی ندارد، یا پس از رسیدن به قدرت ناچار به ترک دوستانش می‌شود، یا وقتی که قدرت را از دست

17. discretionary powers

می‌دهد دوستانی ندارد که برایش دلسوزی کنند؛ کسی که نفوذی در میان زمینداران و بازرگانان ندارد، و ارج و اهمیتش با احراز مقامش آغاز می‌شود و مطمئناً با آن‌هم پایان می‌پذیرد، هرگز نباید از سوی یک پارلمان مهار کننده و نظارتگر اجازه یابد که همچنان در یکی از آن مواضعی قرار داشته باشد که امور عمومی ملت ما را رهبری و ارشاد می‌کند؛ زیرا چنین شخصی هیچ‌گونه رابطه‌ای با مصالح مردم ندارد.
آن افراد دغلکار و دسیسه‌باز که، بدون پذیرش و خواست عمومی، با یکدیگر به تبانی می‌نشینند تا شرارت جمعی خود را به بهایی بالاتر بفروشند و، بنابراین، عموماً مورد نفرتند، هرگز نباید در دولت نقش حاکمانه‌ای داشته باشند؛ زیرا آنان هیچ‌گونه رابطه‌ای با احساسات و افکار مردم ندارند.
اینها ملاحظاتی بود که، به اعتقاد من، در یک کشور آزاد ایجاب می‌کند که برای پشتیبانی از وزیران مقام سلطنت، دلیلی بهتر از آن داشته باشیم که فقط بگوییم پادشاه صلاح دانسته است که آنان را منصوب کند. . . .
پارلمان، در حقیقت، هدف بزرگ همهٔ این سیاستها، و غایت مطلوب و نیز وسیلهٔ تحقق این هدف و غایت بود. ولی پیش از اینکه پارلمان را تابع نظامی کنند که مآلاً از مقام والای یک شورای ملی به مرتبهٔ آلتی ساده در دست دربار تنزل یابد می‌بایست در خصلت اصلی پارلمان تغییرات اساسی داده می‌شد. . . .
مجلس عوام در اصل برای آن در نظر گرفته شده بود . . . که ضابطی بی‌واسطه از جانب مردم باشد . . . امید می‌رفت که مجلس عوام به‌عنوان میانجی اتباع و حکومت، در قیاس با ارکان دائمی‌تر قوهٔ مقننه، با علاقه و دلسوزی بیشتر مراقب منافع مردم باشد. . . .
هرگونه دگرگونی که به حکم تغییر زمان از روی ضرورت مطابقت با اوضاع و احوال ممکن است در خصلت مجلس عوام روی داده باشد، مجلس هرگز نمی‌تواند آن را حفظ کند مگر آنکه، به نحوی، مبین طرز فکر و احساس اکثریت مردم باشد . . . زیرا آنچه مجلس عوام را به معنایی مشخص نمایندهٔ مردم می‌گرداند، برگیری قدرت آن از مردم نیست. پادشاه نمایندهٔ مردم است؛ ولردان و دادرسان

نیز چنیند. آنان همه، مانند نمایندگان مجلس عوام، اُمناء مردمند؛ زیرا هیچ‌گونه اختیار و قدرتی، تنها به اعتبار دارندهٔ آن تفویض نمی‌گردد، و اگرچه حکومت یقیناً نهادی است که اقتدار آن از خداوند ناشی می‌شود، تشکیلات و اشخاصی که آن را اداره می‌کنند همگی از مردم ناشی می‌شوند.

خصوصیت ممتاز یک نمایندهٔ مجلس آن نیست که قدرتش منبعث از عامهٔ مردم است. این خصوصیت به‌طور یکسان در مورد همه بخشها و همه شکلهای حکومت صدق می‌کند. فضیلت و روح و ذات مجلس عوام در این است که تصویری روشن و صریح از احساسات ملت است. مجلس عوام، برخلاف آیینی سخت مخرب که اخیراً تعلیم داده می‌شود، بدان منظور به‌وجود نیامده است که ضابط و مهاری بر رفتار مردم باشد . . . مجلس عوام به قصد آن ایجاد شده است که ضابطی از جانب مردم باشد. نهادهای دیگری به منظور جلوگیری از تمایلات افراطی مردم بنیاد گرفته‌اند و، چنانکه من درمی‌یابم، کاملا وافی به مقصودند. و اگر چنین نباشند باید آنها را بدین صورت در آورد. . . .

من شخصاً هنگامی که دو عارضه را می‌بینم، ناگزیر چنین استنتاج می‌کنم که اصل پارلمان بکلی روبه‌فساد نهاده و بنابر مقصودی که داشته کاملا با شکست روبه‌رو شده است: عارضهٔ اول، قاعدهٔ پشتیبانی یکسان از همهٔ وزیران است؛ زیرا این امر هدف اصلی پارلمان را به‌عنوان یک مراقب و ضابط از بین می‌برد و به مثابهٔ تأیید عمومی و پیشاپیش شیوه‌های نادرست حکومت است؛ عارضه دوم، عنوان کردن دعاوی مخالف حق انتخاب آزاد است، زیرا این امر، اعتبار قانونی مجلس عوام را از پایه برمی‌اندازد. . . .

برای مدتی قابل‌ملاحظه این جدایی نمایندگان از انتخاب‌کنندگان خود، بی‌سروصدا فزونی می‌یافت . . . در آخرین اجلاسیه، هیئتی که دوستان پادشاه نامیده می‌شدند، کوشش متهورانه‌ای برای تغییر حق انتخابات به کار بستند . . . تا امکان راهیابی به پارلمان را برای هر کسی که مطلوب ایشان نبود از میان ببرند، بدون اینکه در این مورد قانونی جز امیال خود آنها دخالت داشته باشد . . . و اشخاصی را [به پارلمان] راه دهند که

هرگز نه از طرف اکثریت انتخاب‌کنندگان قانونی برگزیده شده بودند و نه براساس هیچ‌گونه قاعدهٔ قانونی شناخته شده‌ای مقبولیت داشتند. . . .
غوغای سختی که برای مجازات آقای ویلکس برخاست بهانه‌ای بیش نبود . . .
من عقیده ندارم، چنانکه هیچ آدم زندهٔ دیگری نیز معتقد نیست، که آقای ویلکس به سبب آن مجازات شد که مقالاتش زننده بود یا در خلوتگاه تفتیش‌شده‌اش چیزهای منافی عفت عمومی وجود داشت. اگر او را در ضمن قتل‌عام افترازنندگان و کفرگویان کشته بودند، من بحق می‌توانستم به حقیقت آنچه ادعا شده بود باور داشته باشم. ولی هنگامی که می‌بینیم حکومت، سالهای دراز، نویسندگان مطالب منافی عفت را که شاید برای دین و فضیلت و نظم خطر بیشتری داشته‌اند مجازات نکرده و از این‌گونه تألیفات باز نداشته است، و جسورانه‌ترین افتراها برضد مقام سلطنت نادیده گرفته شده و گویندگان خیانت‌آمیزترین دشنامها به قوانین و آزادیها و مشروطیت کشور کمترین نکوهشی نشنیده‌اند؛ باید چنین بیندیشم که این بهانه‌ای زننده و بی‌شرمانه بوده است. . . .
برای مردم انگلستان ضروری است که از روی چنین نمونه‌هایی دریابند که مجلس عوام چگونه باید تشکیل شود . . . قدرت مردم در چارچوب قانون باید به اندازهٔ کافی از هر یک از نمایندگان در ایفای صمیمانهٔ وظیفهٔ خویش حمایت کند وگرنه این وظیفه انجام نخواهد گرفت. مجلس عوام هیچ‌گاه نمی‌تواند مراقب دیگر بخشهای حکومت باشد، مگر اینکه انتخاب‌کنندگان نیز مراقب نمایندگان باشند؛ یا اینکه انتخاب‌کنندگان حقی در صوابدید این مجلس داشته باشند، و مجلس اختیار نداشته باشد این حق را از آنها سلب کند. اگر انتخاب کنندگان، این سلب اختیار از خود را تحمل کنند، هرگونه قدرت و اختیار دیگر مجلس عوام را کاملا از مسیر درستش منحرف ساخته‌اند. . . .
ولی اگر ما این امر را صرفاً به‌عنوان نزاعی میان مجلس عوام و انتخاب‌کنندگان تلقی کنیم، آگاهانه چشمهای خود را بسته‌ایم. نزاع حقیقی بین انتخاب‌کنندگان این کشور و مقام سلطنت است؛ مقام

سلطنتی که به‌وسیله مجلس عوام که آلت دست آن است عمل می‌کند. هرگاه این حق از مردم سلب شود وضع همین است، خواه مقامی که این حق را سلب می‌کند هیئت وزیران پادشاه به‌وسیلهٔ مجلسی چاکرمنش باشد یا به‌وسیلهٔ دادگاهی چاکرمنش از نوع استارچمبر[۱۸] یا دادگاهی بی‌اراده از نوع دادگاههای عالی پادشاه انگلستان.[۱۹] اگر نمایندگان مجلس را عملاً متقاعد کنیم که برای حفظ مقام سیاسی خود تابع عواطف یا نظریات مردم نیستند، آنان بدون اینکه حتی بظاهر خویشتنداری نشان دهند، خود را تسلیم نفوذ دربار خواهند کرد.

در حقیقت، لازمهٔ وزارتی که با مردم بی‌ارتباط باشد، پارلمانی است که آن هم ارتباطی با مردم نداشته باشد؛ بنابراین، آنهایی که شاهد دشواریهای عظیمی بوده‌اند که وزارت داخله آنها را از سرگذرانده و وزارت خارجه به ورطهٔ آنها کشانده شده است، می‌توانند در نظر آورند که گروه تازهٔ مردان پادشاه، در مجموعهٔ نقشه‌های خود، برای این اصل سلب صلاحیت گاه‌به‌گاه و شخصی چه اهمیت عظیمی قائل بودند. . . .

نخستین اندیشه‌هایی که به‌طور کلی برای درمان این بی‌نظمیهای پارلمانی به ذهن خطور می‌کند عبارتند از کوتاه کردن مدت پارلمان و محروم کردن همه یا عده زیادی از مردان صاحب‌مقام از حق داشتن کرسی در مجلس عوام . . .

اگر من صرفاً برای خوشایند عامه چیز می‌نوشتم، برای من هم مانند دیگران، ستایش از این درمانها زحمت چندانی نداشت، درمانهایی که از لحاظ نظری شهرت فراوان دارند ولی، در عین حال، بزرگترین

۱۸. Star Chamber، دادگاهی مرکب از مستشارانی که به فرمان پادشاه وقت منصوب می‌شدند و در جلسات سری بدون حضور هیئت منصفه برای گرفتن اعترافات به شکنجه متوسل می‌گشتند و احکامی خودسرانه صادر می‌کردند. این دادگاهها در سال ۱۶۴۱ برچیده شد. ـ م.

۱۹. Court of King's Bench دادگاه پادشاه یا دادگاه ملکه، عالی‌ترین مرجع قضایی انگلستان در حقوق عرف و رویهٔ سنتی انگلستان بوده است، و این نام مخصوصاً بدان جهت به آن اطلاق شده که سلطان وقت، اعم از پادشاه یا ملکه، شخصاً در جلسات آن حضور می‌یافتند. این دادگاه از یک رئیس و چهار قاضی تشکیل می‌شد. اختیارات این دادگاه و دادگاه استیناف عوام منشاء قانونی دارد. اختیارات حقوقی و قانونی آن مربوط به قوانین قضایی سالهای ۱۸۷۳ و ۱۸۷۵ است. ـ م.

ستایشگران آنها هرگز بجد نکوشیده‌اند در عمل به آنها توسل جویند. بنابراین اعتراف می‌کنم که به یک پارلمان سه ساله و یک «پلیس - بیل»[۲۰] هیچ‌گونه اعتمادی ندارم. در مورد پارلمان سه ساله شاید صلاح آن باشد که کاری کنیم تا از تحقق هدفهای پیشنهادی آن جلوگیری کنیم، نه آنکه به تحقق آنها یاری نماییم. صرف‌نظر از بی‌نظمیهای هراس‌آور در میان مردمی که در انتخابات ادواری شرکت می‌جویند، من باید هر سال یک بار این وحشت را داشته باشم که افراد مستقل کشور را به نزاعی با خزانهٔ دولت برانگیزم. مشاهدهٔ اینکه کدام یک از دو حریف زودتر از پای می‌افتد، بسیار آسان است. هر کس که مراقب دقیق جریانهای امور عمومی باشد و بکوشد تا گمانهای خود را بر تجارب خویش استوار سازد، به‌یقین مشاهده می‌کند که قدرت وزارت در نخستین و آخرین اجلاسیهٔ پارلمان چه بسیار از قدرت این وزارت در دوران فی‌مابین، یعنی زمانی که نمایندگان مجلس اندکی محکم بر روی کرسیهای خود تکیه می‌زنند، بیشتر است. . . .

دومین درمان مطلوب، «پلیس-بیل» است. یک اصل در مورد هر دو، نقش راهنما را دارد؛ منظورم نظری است که عدهٔ بسیاری بدان معتقدند و آن خطاناپذیری قوانین و مقررات برای درمان نابسامانیهای عمومی است . . . پیش‌بینی تأثیر قطع ارتباط اکثریت کسانی که مقامهای کشوری را دارند و همچنین قطع ارتباط آن بخش از تأسیسات مهم و پرقدرت مانند تأسیسات نظامی و دریایی با پارلمان آسان نیست. شاید بهتر می‌بود که آنها علاقه‌ای فاسد به تشکیلات مشروطیت داشته باشند تا اینکه به‌طور کلی فاقد هرگونه علاقه‌ای باشند . . . این موضوع را نمی‌توان بی‌اهمیت تلقی کرد؛ و، از سوی دیگر، هر مرد نیکخواهی شایستهٔ آن نیست که در این امر دستی داشته باشد. ملاحظات متعدد دیگری در میان می‌آید. من آنها را در اینجا عیان نمی‌کنم، زیرا مستقیماً به مقصود من مربوط نیستند؛ و به جای آن بهتر است از دشواریهایی که در همهٔ دگرگونیهای عمدهٔ مشروطیت پیش می‌آید برای خواننده

۲۰. place-bill، لایحه‌ای مربوط به پارلمان انگلستان که به موجب آن کارمندان دولت از نمایندگی در پارلمان ممنوع شده‌اند. ـ م.

سخن گویم؛ و به این نکته اشاره کنم که تا زمانی که دربار وسایل فراوان برای نفوذ در پارلمان دارد، برخی کسان مطمئن نیستند که بتوان از اِعمال نفوذ آن پیشگیری کرد؛ و شاید اگر راههای اعمال نفوذ علنی ممنوع گردد، آن نفوذ به روشهایی بدتر یا خطرناک‌تر اعمال شود. زیرا [درباریان ]آنگاه راههای تقلب‌آمیز و ناراست را مطالعه می‌کنند، و، در نتیجه، «علم» طفره‌رفتن [از قوانین] را که تاکنون تا حد معقولی فراگرفته‌اند، به عالی‌ترین حد کمال می‌رسانند. دانستن این موضوع کاری ساده و بی‌اهمیت نیست که چه اندازه از یک شر را باید تحمل کرد تا کوشش برای ایجاد نظامی پاک و مهذب، که در روزگاران فاسد و به هنگام رواج آداب و رسوم نادرست، غیرعملی است، به جای امحای رفتارهای نادرست موجود، باعث بروز فسادهایی تازه برای پوشاندن و ایمن داشتن فسادهای کهنه نشود. شکی نیست که بهتر است به‌طور کلی هیچ‌گونه نفوذی ذهن نماینده پارلمان را تحت تأثیر قرار ندهد. ولی، به عقیده من، از میان انواع نفوذ، نفوذ کسی که مقامی در دولت دارد، ننگش از همه کمتر، و برای کشور نیز بمراتب از دیگر انواع آن سالمتر است. هنگامی که جلوگیری از نفوذ قراردادها و رشوه‌های مستقیم و آن وسایل بیشمار فساد مخفیانه که به‌وفور در دسترس دربار است ممکن نباشد و تا زمانی که وسایل فساد و گرایش به فساد در میان ما وجود دارد، من آن‌گونه نفوذ را که آشکار و علنی است و با حیثیت و شأن و خدمت دولت ارتباط دارد انکار نمی‌کنم. مشروطیت ما بر اساس تعادل دقیقی قرارگرفته که پرتگاههای تند و آبهای عمیق از هر سو آن را احاطه کرده است. هرگاه این نظام متعادل را از تمایل به یک جهت باز داریم، خطر فروافتادنش در جهت دیگر وجود دارد. هر طرحی برای دگرگونی اساسی در حکومت پیچیده‌ای مانند حکومت ما که در عین حال با اوضاع و احوال خارجی پیچیده‌تر درآمیخته است، کاری است آکنده از دشواریها: که در آن نه مرد محتاط آمادگی کافی برای تصمیمگیری، و نه مرد حازم آمادگی کافی برای تعهد کردن، و نه مرد درستکار آمادگی کافی برای وعده دادن دارد.

هند [21]

تقلب و بی‌عدالتی و زورگویی، و اختلاسی که در هند رخ می‌دهد، جنایاتی است از همان خون و تبار و طبقه‌ای که در انگلستان زاییده و پرورش یافته است . . . تفاوت [میان اختلاس در وستمینیستر و مدرس[22]] در . . . آن است که به یکی توجه داشته‌ایم و از دیگری یکسر غافل مانده‌ایم. اگر این توجه و غفلت با معیار موضوعات متعددی تنظیم می‌شد، موردی برای‌گله و شکایت وجود نداشت. ولی عکس این تصور صحت دارد. صحنهٔ سوءاستفاده در هند درواقع از ما بسیار دور افتاده است؛ ولی نباید چنین پنداریم که ارزش علاقهٔ ما به نسبتی که از آن صحنه دور می‌شویم کاهش می‌یابد. اگر در سیاست و همچنین در رفتار عمومی خود حواس خویش را تحت تعلیم قوهٔ داوری خود قرار ندهیم و خطای بصر خود را، که موجب می‌شود تا گیاهی کوچک را مقابلمان به بزرگی درخت بلوط در فاصلهٔ پانصدمتری ببینیم، مداوا نکنیم، از کودکان نیز بدتر خواهیم بود. . . .

هنگامی که این شبح غول‌آسای قرض نخست بار ظاهر گردید . . . طبیعتاً شک و بیم دربارهٔ آن تا اندازه‌ای موجه بود. چنین پدیدهٔ حیرت‌انگیزی هر آدم عادی را دچار ترسهای خرافی می‌کرد. چنین شخصی این صورت بی‌قواره و بی‌نام را به کار می‌برد و به همه مقدسات سوگند می‌خورد که بگوید با چه وسایلی، گروهی اندک از مردان خوارمایه، و فاقد منزلت و مقام، و بی‌بهره از مناصب پرسود، بی‌آنکه فرماندهی سپاه یا ریاست دستگاه شناخته‌شدهٔ درآمدها را عهده‌دار باشند، بی‌هیچ‌گونه حرفه و دادوستدی که حتی برای استخدام یک دستفروش کافی باشد، توانسته‌اند ظرف چند سالی (و حتی به گفتهٔ بعضی ظرف چندماهی) گنجینه‌هایی فراهم آورند که با درآمدهای مملکتی آبرومند برابر باشد؟ هنگامی که انگلستان و اسکاتلند و ایرلند سالها شاهد خرج مبالغی هنگفت از

21. *Speech on the Nabob of Arcot's Debts*, op. cit., III, 11*ff*.

22. Madras

جانب خدمتگزاران شرکت برای خرید سهام کوچک و بزرگ، برای خرید زمینها و خرید و ساخت خانه‌ها و به‌دست آوردن کرسیهای بی‌سروصدا در پارلمان، یا به راه انداختن آشوبهای پر سروصدای انتخابات بودند و در میان همهٔ آن انواع رنگارنگ اسرافهای مبتکرانه که گاهی حیرت ما را برانگیخته است و گاهی موجب انزجار ما شده است، سرگردان می‌شدند، آیا این‌همه کافی نبود که [به‌وزیران] هشدار بدهیم که مراقب اوضاع باشند و از آنان بخواهیم که بازجویی و رسیدگی دقیقی به عمل آورند (اگر نخواهیم که بدون هیچ‌گونه تحقیقی، روش آنان را در محکوم کردن آن تقاضاها موجه بدانیم) که بعد از این همه تفاصیل، چرا هند هنوز چهارمیلیون به آنان بدهکار است؟ هند به آنان بدهکار است! از چه بابت؟ هر قرضی که در مقابل آن، مابه‌ازایی داده نشود از لحاظ صوری نوعی تقلب است. ما به‌ازایی که آنها داده‌اند چیست؟ آنها چه مابه‌ازایی می‌بایست می‌دادند؟ چه نوع کالای تجاری یا رشته‌ای از تولید بوده است که این حضرات برای ثروتمند ساختن هند از این‌جا برده‌اند؟ فروغ کدام دانشها را به آن سرزمین تابانده‌اند؟ چه هنرهایی را برای انگیختن شور و آراستن کشورشان به آنان آموخته‌اند؟ کدامند آن نهادهای مذهبی و اخلاقی که به مثابهٔ راهنمای زندگی یا تسلایی برای زمان پس از مرگ به مردم آموخته‌اند که یک [هند را گرفتار] قرض ابدی کرده‌اند، قرضی که «هنوز باید پرداخت شود و هنوز باید مدیون آن باشند»، قرضی که برای نسل کنونی هند الزام‌آور است و برای همیشه و پال گردن اعقاب مرتهن آنان خواهد بود؟ قرضی به مبلغ میلیونها به نفع گروهی از افراد که، به استثنای چند نفر، یا در زیر گمنامی اصل و نسب و استعدادهایشان مدفون شده‌اند، یا بر اثر عظمت جنایتهایشان آوازه یافته‌اند! . . .

اگر این مجموعهٔ دعاوی قروض خصوصی، اعم از اینکه واقعی یا ساختگی باشد، چنانکه به دروغ ادعا می‌کنند، مسئله‌ای میان حاکم آرکوت به‌عنوان بدهکار و پال بنفیلد[۲۳] و شرکا به‌عنوان بستانکار می‌بود، من یقیناً کوچکترین دردسری دربارهٔ این امر به‌خود نمی‌دادم . . .

23. Paul Benfield

ولی حضراتی که در جناح دیگر مجلس عوام قرار دارند مانند خود من می‌دانند ـ و جرئت مخالفت با من را هم ندارند ـ که حاکم آرکوت و بستانکاران او، حریفان مقابل یکدیگر نیستند، بلکه دسته‌های زدوبند کننده‌ای هستند و تمامی معامله در زیر عنوانی دروغین و نامهای دروغین صورت گرفته است. مرافعه بر سر غارتگری آنها و ثروتهای احتکارشدهٔ او نیست و هرگز نبوده است. خیر: مرافعه، از یک طرف، میان حاکم و بندوبست‌گران و، از طرف دیگر، درآمدهای عمومی و ساکنان تیره‌بخت یک کشور ویران‌شده است. اینانند مدعی واقعی و مدعی‌علیه واقعی در این دعوا. حاکم آرکوت که حتی حاضر نیست از یک شیلینگ خود برای پرداخت هیچ‌گونه مطالبه‌ای چشم بپوشد، همواره آماده و، بلکه با جدیت و حرارت، مشتاق است که سرزمین و رعایای خود را در قبال این بستانکاران ادعایی تسلیم کند. بنابراین حرص به اخاذی و رباخواری و اختلاس که زیر عنوان دروغین بدهکاری و بستانکاری دولت رواج دارد، نه از محل گنجها و معدنها، بلکه از عرق جبین و کد یمین تیره‌بخت‌ترین مردم ارضا می‌شود.

[به‌عنوان مثال، درباره نحوهٔ تراکم این قروض به نامه‌ای استناد می‌شود] به سرجان کلاورینگ[۲۴] از شخصی در مدرس که در درستی آگاهیهای او نمی‌توان تردید داشت. در این نامه راه و رسم متداول در زمان ادارهٔ فرمانداری وینچ[۲۵]، در حالی که یاوران شرکت در حال پیشروی بودند، شرح داده شده است.

طرف مکاتبهٔ کلاورینگ می‌نویسد: «یکی از راههای انباشت پول به حساب حاکم آرکوت بسیار عجیب و غریب است، و آن اینکه [کاری می‌کنند که او ظاهراً] همیشه به شرکت بدهکار باشد. در اینجا فرماندار که حافظ پول نقد است، معمولا با بانکدار که امور را به این ترتیب پیش می‌برد، روابط حسنه دارد. فرماندار حاکم را برای تتمه پولی که بدهکار است زیر فشار قرار می‌دهد؛ برای رهایی به بانکدار مراجعه می‌کند؛ بانکدار متعهد می‌شود که پول را بپردازد و بدین‌ترتیب پس از انجام تشریفات لازم، حاکم مبلغی را که بانک تعهد کرده است به حساب

24. Sir John Clavering 25. Winch

نقدی وارد می‌کند؛ حاکم سودی به نرخ دو یا سه درصد در ماه به بانکدار می‌پردازد تا اینکه تونکاهایی که او در برابر مناطق خاصه‌ای داده است پرداخت شود. در ضمن، امور به نحوی ترتیب داده می‌شود که برای این پول از طرف شرکت مراجعه‌ای صورت نمی‌گیرد تا زمانی که سررسید این تونکاها برسد. بدین ترتیب حتی پشیزی از صندوق بانکدار خارج نمی‌شود، هرچند او بهرهٔ سنگینی از حاکم دریافت می‌کند که همچون غنائمی قانونی تقسیم می‌شود.»

آقای رئیس، چنین است هنر و رمز و راز فراماسونری ـ شکل حرفهٔ رباخواری؛ که در نتیجهٔ آن، چند انگلیسی جوان و بی‌تجربه و بیگناه، مانند آقای پال‌بنفیلد، بدون هیچ‌گونه مالکیتی که بتوانند بر اساس آن برای خود حتی یک شیلینگ قرض کنند، قادر می‌شوند ناگهان چندین ایالت را به رهن بگیرند و شاهزاده‌ها را مقروض خویش سازند و بستانکار میلیونها شوند. . . .

برای آنکه شما بتوانید قضاوت کنید که تدارکاتی که برای ارضای این توقعات آزمندانه صورت می‌گیرد چه صدماتی بر مقاصد عالی و مفید حکومت وارد می‌کند، من وظیفهٔ خود می‌دانم تا وضع واقعی آن کشور دستخوش بهره‌کشی و اهانت و غارت و ویرانی را در برابر شما قرار دهم، هرچند، در حقیقت، ذهن من در برابر چنین چیزی منقلب می‌شود، وگو اینکه شما آن را با احساس وحشت خواهید شنید، و من اعتراف می‌کنم هر زمان که دربارهٔ احکام سهمگین و تکان‌دهندهٔ تقدیر می‌اندیشم بر خود می‌لرزم. من نخست با سخنی چند دربارهٔ علت آن، مصدع شما خواهم شد.

ثروتهای بزرگی که در هند در اوایل فتح این سرزمین اندوخته شد، طبیعتاً مایهٔ رقابت میان همهٔ بخشها و خدمتگزاران شرکت شد، ولی در خود شرکت، این امر احساسات و عواطف دیگری را برانگیخت. گردانندگان شرکت دریافتند که ثروتهای نویافته، به‌طور مساوی به طرف ایشان جاری نمی‌شود. برعکس، دوران اوج رونق عواید شخصی به طور کلی (مقارن با) کاسدترین دوران کار شرکت بود. همچنین گردانندگان شرکت رفته‌رفته بیمناک شدند که مبادا غنایم جنگ، حاصل پیروزی در جنگ را از

بین ببرد. به همین دلیل با دستورها و تهدیدهای مکرر، جنگ را نهی کردند؛ و برای آنکه خدمتگزارانشان با اخذ رشوه از شاهزاده‌های محلی به شرکت در جنگها کشانده نشوند، آنان را از دریافت هرگونه پولی از دست این شاهزاده‌ها اکیداً منع کردند. ولی آن کس که شوق بیکران به چیزی دارد، راه دست یافتن بر آن را نیز می‌یابد. این ممنوعیت، نه تنها خدمتگزاران شرکت را حریصترکرد بلکه راههایی تازه [درگردآوری ثروت] به ایشان آموخت. پس بزودی راهی پیدا کردند که بسیار بهتر از راههای ممنوع، مقاصدشان را برآورد. هرچند با این کار نظامی کهن و به گمان خود منسوخ را زیر پا گذاشتند. آنان راه وروشی معکوس در پیش گرفتند. یعنی به جای اینکه انعام بگیرند، وام می‌دادند. به‌جای اینکه به نام خود به جنگ ادامه دهند، مقامی ساختگی به‌وجود می‌آوردند که هم مقاومت‌ناپذیر بود و هم غیرمسئول تا به نام آن به‌دلخواه خود هندیها را چپاول کنند؛ و چون بدین‌سان از هر قیدی فارغ بودند، برای چپاول به افراط‌آمیزترین معاملات محتکرانه دست می‌زدند. . . .

بر اثر وجود این طرحها و تمهیدات خدمتگزاران، شرکت ناچار شد که در منطقه کارناتیک[۲۶] فقط به‌عنوان پیمانکار برای تهیهٔ لشکریان و استخدام سربازان مزدور برای استفاده خود و تحت اداره خود جلوه‌گر شود. . . .

در نتیجهٔ این بازی دوگانه، رباخواران انگلیسی همچون فوجهای ملخ در هر زمان بر همه درآمدهای ارضی هجوم آورده‌اند. حتی یک وجب از کارناتیک، که سرزمینی به بزرگی انگلستان است، از چپاول آنان مصون نمانده است. در خلال این ماجرا، این سرزمین صحنهٔ چه چیزهایی که نبوده است! مأمور اروپایی رباخوار. . . به نزد حاکم می‌شتابد تا عواید خود را بطلبد، و در همان حال، خدمتگزاران او برای دستمزد غرولند می‌کنند و سربازانش برای اضافه حقوق سر به شورش برمی‌دارند. . . .

چون همهٔ صاحب‌منصبان و توانگران [هند] مدتهاست که از بین رفته‌اند، آن کشاورز بیچارهٔ بدبخت باقیمانده هم که زمین را شخم می‌زند، پس از اینکه پشتش زیر فشار مأمور مالیات خم می‌شود، بار دیگر زیر ضربات

26. Carnatic

مرگبار شلاق مأمور اروپایی از پای درمی‌آید و بدین‌ترتیب تازیانه‌های ستم طلبکاران یکی پس از دیگری بر پیکرش فرود می‌آید، و سرانجام فقط قطره‌ای خون در تنش باقی می‌ماند تا بتواند به یاری آن دانه‌ای گندم فراچنگ آورد. گمان نکنید که من مبالغه می‌کنم. نه، هرگز: من هنوز به حقیقت نرسیده‌ام، حتی به آن نزدیک هم نشده‌ام. مردمی با قدر و احترام، همپایهٔ خرده‌مالکان انگلیسی، هر روز دست و پا بسته شلاق می‌خورند تا مطالبات متعدد مقامات مختلف و متعارضی را که همه منشائی واحد دارند بپردازند. اخاذی جبارانه باعث پنهانکاری بنده‌وارانه می‌شود؛ و این امر به نوبه خود موجب فشار استبدادی می‌شود. اینها همه دایره‌وار جریان دارند، یعنی به نحو متقابل یکدیگر را تولید می‌کنند تا سرانجام نه نشانی از انسانیت در دستگاه حکومت باقی می‌ماند، و نه اثری از تقوا و معنویت یا مردانگی در مردمی که بار زندگی ناایمنی را که حرمت انسان در آن بر اثر زورگویی زیرپا گذاشته می‌شود به دوش می‌کشند . . . چنین است نتایج بدهی به شرکت به نحوی که تاکنون معمول بوده است و همچنان معمول خواهد بود تا آنکه اندیشه‌هایی کاملاً متفاوت از اندیشه‌های رایج کنونی پذیرفته شود.

ما هر کاری کنیم که هند را از افکارمان دور سازیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم آن را از منافع عمومی و حیثیت ملی خود جدا کنیم . . . برای آن ایالت بزرگ، حکومتی به‌طور ساختگی مقرر شده است؛ آن وقت آقای نمایندهٔ مجلس می‌گوید که شما نباید رفتار این حکومت را بررسی کنید. خداوندا! این چه نوع استدلالی است! ما نباید رفتار دستگاه حکومت را بررسی کنیم. زیرا دستگاهی قدیمی است؛ ما نباید به کار هیئت نظارت[۲۷] رسیدگی کنیم، زیرا سازمانی جدید است. بنابراین ما باید فقط به رفتار کسانی رسیدگی کنیم که اصلاً رفتاری نمی‌کنند تا مسئول آن باشند. بدبختانه شالودهٔ این حکومت جدید به دست مجرمان محکوم قدیمی ریخته شده است، و گردانندگان آن دادستانهایی هستند که اینک حامی [مجرمان] شده‌اند. واقعه به همان‌گونه که انتظار می‌رفت، روی

27. Board of Control

داده است . . . ولی بدترین وقایع، هر اندازه یأس آور باشد، نمی‌تواند مرا درهم شکند یا به زانو درآورد. تکلیفی که بر ما مقرر است قطعی است. بگذار هرکس که می‌خواهد خود را عقب بکشد، ولی من وظیفه و مقام خود را ترک نخواهم کرد. هرچند [خواستاران] آرمان عدالت و انسانیت را نومید و دلسرد و زبون و بی‌آبرو کنند، این آرمان برای من همچنان گرامی است. بنابراین، هرکس در هر زمان، مطلبی را به منظور یاری به همشهریان مصیبت‌زدهٔ ما در هند و برای درهم ریختن فاسدترین و ظالمانه‌ترین نظام حکومت آن عنوان کند، مرا مددکاری ناتوان ولی استوار و جدی و وفادار برای خود خواهد یافت

## فرانسه[۲۸]

آقای عزیز،
از شما خواهش دارم که بار دیگر به افکار من درباره جریانات اخیر فرانسه با جدیت توجه کنید . . .
از نامهٔ مفصلی که من به‌عنوان جنابعالی فرستاده‌ام ملاحظه خواهید فرمود که هرچند از ته دل آرزومندم که فرانسه از یک روح آزادی معقول جان بگیرد، و هرچند من شما را موظف می‌دانم که با درستکاری و صداقت تمام، کالبدی جاودانی پدید آورید که این‌روح در آن جایگیر شود و وسایل مؤثری به‌وجود آورید که به‌وسیله آن بتواند کارش را انجام دهد، بدبختانه دربارهٔ چندین نکتهٔ مهم در کارهای اخیر شما شک فراوان پیدا کرده‌ام . . .
من به خود می‌بالم که مانند هر نجیبزاده دیگری، آزادی جوانمردانه و اخلاقی و نظم یافته را دوست دارم . . . و شاید شواهد کافی را برای دلبستگی خود به این آرمان در همهٔ دوران فعالیت عمومی خویش به‌دست داده‌ام . . . ولی نمی‌توانم هر چیزی را که مربوط به کنشها و

28. *Reflections on the Revolution in France*, op. cit., III, 235. *ff.*

دلبستگیهای انسانی است، به صرف نظارهٔ آن چیز که از هرگونه رابطه عاری شده و درکمال عریانی و تنهایی به شکل یک انتزاع ماوراءالطبیعه درآمده است، ستایش یا سرزنش کنم. اوضاع و احوال (که از نظر بعضی آقایان بی‌اهمیت تلقی می‌شود) در واقع به هر یک از اصول سیاسی، رنگ و اثری متمایز می‌بخشند. اوضاع و احوال است که هر طرح مدنی و سیاسی را برای بشر سودمند یا زیان‌آور می‌سازد. اگر به‌طور انتزاعی سخن گوییم، حکومت نیز مانند آزادی خوب است؛ با این حال آیا اگر ده سال پیش به فرانسه به مناسبت برخورداری از یک حکومت (زیرا فرانسه در آن زمان حکومتی داشت) تبریک می‌گفتم، بی‌آنکه دربارهٔ ماهیت این حکومت و چگونگی ادارهٔ آن پژوهشی کرده باشم، کار عاقلانه‌ای کرده بودم؟ آیا اکنون می‌توانم به مناسبت آزادی فرانسه، به آن کشور شادباش بگویم؟ آیا چون آزادی، به مفهوم انتزاعی آن، جزء مواهب بشری قلمداد شده است من باید به دیوانه‌ای که از قیود ایمنی بخش و تاریکی سالم زندان خویش گریخته، به مناسبت برخورداری دوباره از روشنایی و آزادی تبریک بگویم؟ آیا باید به راهزن و قاتلی که پس از شکستن در زندان، حقوق طبیعی خویش را بازیافته است تبریک بگویم؟ این کار به منزله آن است که به جنایتکاران محکوم به اعمال شاقه و قهرمان نجاتبخش آنان دوباره آزادی عمل دهیم.

هنگامی که من روح آزادی را در حال عمل می‌بینم، درمی‌یابم که اصل نیرومندی در حال تحقق است؛ و تامدتی، این تنها چیزی است که من می‌توانم دربارهٔ آن بدانم. توده‌های مردم زنجیرهایشان را گسسته‌اند: ولی تا زمانی که نخستین جوشش احساسات فرو ننشسته، تا هنگامی که باده صاف نشده، تا زمانی که دریا همچنان در حال تلاطم است باید از داوری خودداری کنیم. من پیش از اینکه آشکارا به مردم تبریک بگویم که به موهبتی رسیده‌اند، باید به حد معقولی یقین داشته باشم که در واقع امر نیز چنین موهبتی برای ایشان حاصل شده است . . . بنابراین من باید تبریکات خود را به مناسبت آزادی جدید فرانسه معلق نگاه‌دارم تا زمانی که اطلاع یابم که این آزادی چگونه با حکومت و نیروی

ملت، با انضباط و فرمانبرداری قشون، با جمع‌آوری درآمد مؤثر و خوب توزیع‌شده، با اخلاق و مذهب، با استحکام و مالکیت، با صلح و نظم، با آداب و رسوم مدنی و اجتماعی تلفیق شده است. همهٔ این چیزها (در جای خود) خوبند؛ و آزادی بدون آنها، تا زمانی که دوام دارد، منشاء خیر نتواند بود و احتمال نمی‌رود که چندان بپاید. تأثیر آزادی در مورد افراد آن است که این افراد بتوانند هر آنچه دلخواهشان است انجام دهند: ما پیش از آنکه [به مردم فرانسه] تبریک بگوییم، باید ببینیم که دلخواه آنان چیست، زیرا ممکن است بزودی به‌جای تبریک، به آنان تسلیت بگوییم. در مورد افراد منزوی و تنها و برکنار [از سیاست و حکومت]، احتیاط به ما چنین فرمان می‌دهد. ولی هنگامی که مردم به هیئت اجتماع عمل کنند، آزادی به‌منزلهٔ قدرت است. اشخاص محتاط، پیش از اظهار عقیدهٔ خویش در نحوهٔ استفاده از قدرت ـ و بویژه در مسئلهٔ بسیار دقیق انتقال قدرت تازه به‌دست اشخاص تازه‌ای که مردم از اصول و خلق و خو و تمایلات آنان هیچ‌گونه آگاهی ندارند، یا کم دارند، و در اوضاع و احوالی که این اشخاص ظاهراً آشوب‌انگیزترین کسان به‌نظر می‌آیند ولی احتمالاً محرکان اصلی کسان دیگرند ـ تأمل خواهند کرد . . .

بیزاری من از انقلابها، که تاکنون بارها خطیبان و واعظان مردم را به آن فراخوانده‌اند، روح دگرگونی که همه‌جا را فراگرفته است ـ احساس تحقیری که در حق همهٔ نهادهای دیرین در میان شما وجود دارد و بر ما نیز ممکن است مستولی شود، هنگامی که در مقابل احساس آسایش کنونی یا جهت تمایل کنونی قرار گیرد ـ همهٔ این ملاحظات به عقیده من ایجاب می‌کند که توجه خود را به اصول حقیقی قوانین داخلی خودمان معطوف داریم، و شما، ای دوست فرانسوی من، باید به دانستن این اصول آغاز کنید، و ما نیز باید همچنان گرامیشان بداریم. [حقیقت امر این است که این‌جا در انگلستان] اندیشهٔ ساخت و پرداخت یک حکومت جدید کافی است که ما را سخت دچار نفرت و هراس کند. ما در دوران انقلاب آرزو می‌کردیم و اکنون نیز آرزو می‌کنیم که همه آنچهٔ در تملک خود داریم، به‌عنوان میراثی از نیاکان ما، به ما رسیده

باشد. . . .

شما ملاحظه خواهید کرد که از زمان منشور بزرگ[29] تا زمان اعلامیه حقوق[30] اساس نظام سیاسی ما این بوده است که آزادیهای خود را، همچون میراثی که از نیاکان به ما رسیده است، مطالبه و تأیید کنیم، و این آزادی را به اعقاب خود انتقال دهیم ـ یعنی آزادی را امتیازی می‌دانیم که به‌طور اخص به مردم این سرزمین تعلق دارد، بدون آنکه در توجیه آن به هیچ‌گونه حق قبلی و کلی‌تری استناد کنیم. . . .

ما شیوهٔ حکومت و حقوق و امتیازات خود را بر اساس یک نظام سیاسی مبتنی بر طبیعت دریافت می‌کنیم و نگاه می‌داریم و انتقال می‌دهیم، همچنانکه ما دارایی و زندگی خود را به همین‌گونه حفظ می‌کنیم و انتقال می‌دهیم. نهادهای سیاسی و نعمات بخت و موهبتهای الاهی به ما داده شده است و از ما به همان ترتیب و نظم [به دیگران ]منتقل می‌شود. نظام سیاسی ما مطابقت و تناسبی عادلانه با نظام جهان دارد و شیوهٔ هستی آن، شیوه‌ای است مقرر بر یک هیئت دائمی مرکب از اجزاء موقت، و در آن، از برکت حکمتی بالغه که اجزاء اسرارآمیز نژاد بشری را با یکدیگر درآمیخته و در یک قالب ریخته است، این تمامیت، در یک زمان معین، هرگز پیر یا میانسال یا جوان نیست، بلکه با ثباتی دگرگونی‌ناپذیر مراحل انحطاط و سقوط و تجدید حیات و پیشروی دائمی را می‌پیماید. بدین‌ترتیب، با حفظ شیوهٔ کار طبیعت در رفتار دولت، باید گفت که آنچه را اصلاح می‌کنیم به‌صورتی یکسر تازه درنمی‌آوریم و آنچه را حفظ می‌کنیم، کاملاً کهنه و فرسوده نگاه نمی‌داریم. . . .

با استفاده از همین اصل انطباق نهادهای ساختگی ما با طبیعت و با استمداد از غرایز خطاناپذیر و نیرومند طبیعی برای تقویت تدابیر خطاپذیر و ضعیف عقل خویش، تلقی ما از آزادیهای خود به‌عنوان میراث گذشتگان فواید مهم دیگری نیز برای ما داشته است. چون همیشه چنان رفتار می‌کنیم که گویی در حضور نیاکان مقدس خود به سر می‌بریم، روح آزادی، که به خودی خود به‌طرف سوءاداره و افراط

29. Magna Charta 30. Declaration of Right

متمایل می‌شود، با سنگینی و وقار شدیدی متعادل می‌گردد. اعتقاد به آنکه نیاکانی آزادیخواه داشته‌ایم، به‌طور طبیعی و عادی، احساس وقار به ما می‌بخشد؛ و این احساس، ما را از آن گستاخی اجتناب‌ناپذیری که عارض نوخاستگان می‌شود در امان می‌دارد. بدین‌ترتیب آزادی به خصال شرافت و نجابت آراسته می‌شود، و از این‌رو پرهیبت و شکوهمند می‌گردد. تبارنامه و سرمشق از نیاکان دارد. درفش و نشان خاص خود را دارد. دارای تالاری از تصاویر و نبشته‌های یادبود و سوابق، مدارک، و القاب است. براساس اصولی که طبیعت به ما می‌آموزد تا به فردیت انسانها به پاس سن و تبارشان احترام بگذاریم، بر نهادهای مدنی خود ارج می‌نهیم: هیچ‌یک از سفسطه‌گران شما نمی‌توانند چیزی ایجاد کنند که برای حفظ آزادی معقول و جوانمردانه بهتر از روشی باشد که ما بر آن رفته‌ایم. ما در حفظ حقوق و امتیازات خود به طبیعت خویش بیش از تفکرات خود، و به سینه‌هایمان بیش از اختراعاتمان، تکیه کرده‌ایم. . . .

شما همهٔ این امتیازات را در دولتهای کهن خود داشتید؛ ولی تصمیم گرفتید چنان رفتار کنید که گویی هرگز در اجتماع مدنی قالب‌ریزی نشده‌اید و باید همه‌چیز را از ابتدا آغاز کنید. سرآغاز کار شما پسندیده نبود، زیرا آن را با تحقیر چیزهایی که به خودتان تعلق داشت شروع کردید. . . .

چنانچه ما ترکیب مجمع ملی[31] را ملحوظ نمی‌داشتیم، این انتخابِ بدون اجبار، این انتخاب مشتاقانهٔ شر، به هیچ‌رو توجیه‌پذیر نمی‌بود: مقصود من تشکیلات رسمی آن نیست که به گونه‌ای که اکنون وجود دارد به حد کافی استثنایی است، بلکه مقصود مصالحی است که این مجمع تا حد زیادی از آنها ترکیب یافته است، و این امر، هزاربار مهمتر از امور و مسائل تشریفاتی است. . . .

من پس از بررسی فهرست [نامها و] مشخصات کسانی که به عضویت طبقهٔ سوم [32][یاعوام در مجمع ملی] انتخاب شده بودند، هیچ‌یک از کارهای بعدی آن مجمع نمی‌توانست برایم حیرت‌انگیز باشد. راست است که در میان آنان کسانی را یافتم که مقام و منصب برجسته و استعدادهای

31. National Assembly 32. *Tiers État*

درخشانی داشتند؛ ولی در میان آنان حتی یک تن نبود که در امور حکومت مجرب باشد. بهترین آنها مردان اهل نظر بودند. . . .
با وجود آنکه من برای کسانی که در وظایف خود کاردانند احترام بسیار قائلم و تا حد امکان از برکناری آنان [از مناصب خود] جلوگیری می‌کنم، نمی‌توانم برای خوشامد آنان، سخنی برخلاف حق بگویم . . . کمال آنان در وظایف ویژهٔ خودشان ممکن است در وظایف دیگر به کار نیاید. برکسی پوشیده نتواند بود که آنجا که مردم بیش از اندازه به عادات مربوط به استعداد و پیشهٔ خود محدود و در حوزهٔ تنگ کار خود بر اثر ممارست و تکرار متبحر شوند، در هر کاری که به دانش بشری نیازمند باشد و نیز به تجربه در امور مختلط و بینشی جامع دربارهٔ علایق و منافع گوناگون و پیچیدهٔ خارجی و داخلی که اجزاء آن دستگاه متنوع موسوم به دولت را پدید می‌آورند، به‌جای آنکه شایسته باشند ناتوان از آب درمی‌آیند . . .
[بدتر از آن این است که این مجمع که بدین ترتیب تشکیل یافته است، بر همهٔ کارها حاکمیت مطلق دارد. این مجمع] هیچ‌گونه قانون اساسی، هیچ‌گونه قرارداد استوار، و نیز هیچ‌گونه عرف مورد احترامی که آن را مهار کند ندارد. اعضای مجمع به‌جای آنکه به پیروی از قانون اساسی ثابتی مکلف باشند، قدرت آن را دارند که هرگونه قانون اساسی به دلخواه خود وضع کنند. هیچ‌چیزی، نه در آسمان و نه در زمین، نمی‌تواند قیدی بر رفتار ایشان باشد. آیا آن عقلها و دلها و منشهایی که شایستگی دارند، یا جرئت می‌کنند که نه تنها بر وفق قانون اساسی ثابتی قانون وضع کنند، بلکه می‌توانند نظامی کاملاً جدید را برای سرتاسر مملکتی بزرگ و در همهٔ قسمتهای آن، از تختگاه شهریار گرفته تا نمازخانهٔ کلیسا، به یک لمحه برقرار سازند، باید چه فرجامی داشته باشند؟ ولی [ضرب‌المثلی می‌گوید] «در جایی که فرشتگان بیم دارند گام نهند، ابلهان به شتاب وارد می‌شوند.» در چنین کشوری که قدرت حدی ندارد و مقاصد آن نه تعریف شده است و نه تعریف‌شدنی است، زیان ناشایستگی اخلاقی و تقریباً جسمی هرکس برای وظیفه‌ای که به او واگذار شده است، باید

بزرگترین شری باشد که در عالم تصور می‌تواند در ادارهٔ امور انسانی رخ دهد. . . .
بنابراین جای شگفتی نیست که . . . سخن گفتن با آنان از عرف اسلافشان و قوانین اساسی کشورشان و شکل ثابت یک قانون اساسی که محاسن آن بر محک محکم تجربهٔ ممتد و افزایش نیروی همگانی و بهروزی ملی تأیید شده است بیهوده باشد. آنان تجربه را به مثابهٔ حکمت مردان بیسواد، کم‌بها می‌دانند؛ و در مورد بقیه [باید گفت که] مقدماتی پنهانی فراهم کرده‌اند تا یکباره طومار همهٔ سرمشقهای عهد باستان، همهٔ پیشینه‌ها، همهٔ منشورها و قوانین پارلمان را درنوردند. آنان از «حقوق بشر» بهره دارند. در برابر این حقوق، هیچ‌گونه توصیه و هیچ‌گونه استدلال الزام‌آوری نمی‌توان کرد؛ این حقوق هیچ‌گونه تعدیل و سازشی را نمی‌پذیرد: هر آنچه توقع کامل صاحبان این حقوق را برنیاورد فریب و بی‌عدالتی فاحش به شمار می‌آید. «حقوق بشر» آنان به هیچ دولتی اجازه نمی‌دهد که در طول عمر خود جویای امنیت یا عدالت و خوشرفتاری در شیوهٔ ادارهٔ خویش باشد. ایرادهای این استدلالیان، اگر صور آن با نظریه‌هایشان مطابقت نکند، به همان اندازه در حق دولتهای کهن و درستکار صادق است که در حق خشنترین حکومتهای ستمگر یا فاحش‌ترین صور غصب. آنان همیشه با دولت اختلاف دارند، و اختلافشان بر سر مسئلهٔ سوء اداره نیست، بلکه بر سر مسئلهٔ صلاحیت و حقانیت است. . . .
من به هیچ‌رو منکر حقوق آدمیان نیستم زیرا قلبم قدرت انکار حقوق واقعی آدمیان را در عمل از من سلب می‌کند (البته اگر قدرت اعطا یا سلب آن حقوق را می‌داشتم). هنگامی که حق‌طلبیهای کاذب آنان را رد می‌کنم، مقصودم آن نیست که منکر حقوق واقعی آنان شوم؛ [لیکن] حقوق ادعاشدهٔ آنان، چه بسا این حقوق واقعی را بکلی از میان ببرد.
اگر اجتماع مدنی برای نفع انسان تشکیل یافته باشد، همهٔ امتیازاتی که این اجتماع برای آن به‌وجود آمده است حق او می‌شود. اجتماع، نهادی برای نیکوکاری است؛ و قانون خود نوعی نیکوکاری است که از روی قاعده انجام می‌گیرد. مردم حق دارند که طبق آن قاعده زندگی

کنند؛ مردم حق دارند که در میان همگنان خود، خواه وظایف سیاسی داشته باشند و خواه مشاغل معمولی، از عدالت برخوردار شوند. آنان حق دارند که از ثمره‌های کوشش خود بهره‌ور گردند، و حق دارند که وسایلی در اختیار داشته باشند تا کوششهایشان را پرثمر کنند. حق دارند که اموال پدران و مادران خود را به ارث برند و کودکانشان را بپرورند و ادب آموزند، حق دارند که در زندگی دانش اندوزند و به هنگام مرگ تسلی پذیرند. هر چیزی که شخص بتواند به تنهایی و بدون تجاوز به حق دیگران انجام دهد حق دارد که خود از ثمره آن برخوردار شود؛ و از همهٔ چیزهای که اجتماع با همهٔ استعدادها و نیروهای خود می‌تواند به سود وی انجام دهد، بهره‌ای برگیرد. . . .
حکومت دستگاهی است آفریدهٔ خِرد انسان برای برآوردن نیازهای او . . . اجتماع ایجاب می‌کند که نه تنها شهوات مردم تابع قیودی شود، بلکه حتی تمایلات آدمیان، به‌طور اجتماعی یا فردی، اغلب خنثی گردد و بر ارادهٔ آنان ضوابطی فرمانروا گردد و شهوات آنان تحت انقیاد درآید. این مقصود تنها به‌وسیله قدرتی خارج از خود آنان می‌تواند برآورده شود، نه آنکه جریان اِعمال این قدرت تابع آن اراده و شهواتی باشد که مقصود از قدرت، مهار کردن و تحت انقیاد درآوردن آنهاست. از این‌رو، ضوابط و قیود رفتار مردم باید همچون آزادیهای آنان از جملهٔ حقوق ایشان دانسته شود. ولی چون آزادیها و قیدها برحسب زمان و اوضاع و احوال تغییر می‌کند، و صور بی‌پایان به خود می‌پذیرد، نمی‌توان مشکلات مربوط به آنها را بر اساس قواعد مطلق و انتزاعی حل کرد: و هیچ کاری ابلهانه‌تر از بحث دربارهٔ آنها بر اساس این اصل نیست. . . .
بحث دربارهٔ حق انتزاعی شخص نسبت به خوراک و دارو چه سودی دارد؟ مسئله بر سر راه و روش فراهم کردن و به کار بردن آنهاست. در این باره من همیشه توصیه می‌کنم که از کشاورز و پزشک یاری خواسته شود، نه از استاد حکمت و مابعدالطبیعه.
علم بنای یک اجتماع سیاسی یا نو سازی آن یا اصلاح آن، مانند هر علم تجربی، نباید همچون دانش نظری [مقدم بر تجربه[33]]آموخته شود.

33. *a priori*

و یک تجربهٔ کوتاه نیز نمی‌تواند این علم عملی را به ما بیاموزد؛ زیرا آثار واقعی علل اخلاقی همیشه مستقیم و بی‌واسطه بروز نمی‌کند، بلکه آنچه در وهلهٔ اول زیان‌آور می‌نماید چه بسا در مراحل بعدی سودمند از کار درآید، و سودمندی آن ممکن است حتی از همان اثرات بد پیشین ناشی شود. عکس این قضیه هم رخ می‌دهد؛ و نقشه‌هایی که بظاهر مقبول می‌نمایند، و سرآغاز بسیار خوشایندی دارند، اغلب فرجام شرم‌آور و اندوهباری پیدا می‌کنند. در دولتها اغلب علل تاریک و تقریباً پنهان، و نیز چیزهایی هست که دربادی امر کم اهمیت جلوه می‌کند ولی ممکن است بخش بزرگی از کامیابی یا ناکامی آنها اساساً بر آن متکی باشد. بنابراین در علم حکومت که به‌خودی‌خود تا این اندازه جنبه عملی دارد، و برای مقاصد عملی به وجود آمده است، و موضوعی است نیازمند تجربه، آن هم تجربه‌ای بیشتر از آنچه هرکسی می‌تواند در تمامی زندگی خود به‌دست آورد، مرد هر اندازه هم خردمند و بینا باشد، باید در ویران کردن بنایی که به اندازهٔ معقول مقاصد مشترک اجتماع را برآورده است، یا در بازسازی آن، بدون اینکه نمونه‌ها و انگاره‌هایی از سودمندی مسلم کار خود در پیش دیدگان داشته باشد، با نهایت احتیاط رفتار کند.

این حقوق مابعدالطبیعی چون وارد زندگی عادی شود، مانند نوری که به درون جسمی میانجی و متراکم راه یابد، طبق قوانین طبیعت از خط مستقیم خود منحرف می‌شود. در حقیقت، در میان تودهٔ ناخالص و پیچیدهٔ شهوات وگرفتاریهای بشری، حقوق اولیهٔ مردم چنان در معرض انواع و اقسام انکسارها و انعکاسها قرار می‌گیرد که بحث از آنها به‌عنوان اموری که راه خود را در مسیر سادهٔ ابتدایی ادامه می‌دهد، لغو و بی‌معنی است. طبیعت انسان پدیدهٔ بغرنجی است؛ غایات اجتماع بزرگترین پیچیدگی ممکن را دارند: و، بنابراین، هیچ شیوهٔ ساده‌ای در ترتیب و تنظیم قدرت نمی‌تواند برای طبیعت انسان یا کیفیت امور او مناسب باشد . . . اگر قرار بود که شما اجتماع را فقط از یک دیدگاه بنگرید، همه این شیوه‌های سادهٔ حکومت در نظرتان بی‌نهایت جذاب می‌نمودند. در واقع، هر یک از آنها، کاملتر از آنچه طرق پیچیده دیگر می‌توانند به همهٔ مقاصد پیچیده خود دست یابند، می‌تواند غایت یگانهٔ خود را برآورد.

ولی بهتر است که تمامی غایت به‌طور ناقص و نامنظم براورده شود، تا اینکه برای قسمتهایی از آن با نهایت دقت تدارک دیده شود و قسمتهای دیگر احتمالا بکلی مغفول واقع شوند و بر اثر مواظبت بیش از اندازهٔ یک عضو مورد علاقه، لطمه بینند.

حقوق مورد ادعای این نظریه‌پردازان همه خصوصیت افراطی دارند؛ و به همان نسبتی که به لحاظ مابعدالطبیعی واقعی‌اند، به لحاظ اخلاقی و سیاسی کاذبند. حقوق آدمیان در حد اعتدال قرار دارد و هرچند قابل تعریف نیست لیکن تشخیص آن امکانپذیر است. حقوق افراد در کشورها امتیازات آنهاست، و این امتیازات اغلب در حد تعادل میان درجات خیر ـ یعنی در سازش گاه‌به‌گاه میان خوب و بد، و گاهی حد تعادل میان دو شرّ، قرار دارد. . . .

[فرانسویان با برانداختن سلطنت، یکی از انگیزه‌های اصلی نظم عمومی را از میان برده‌اند.] همهٔ توهمات دلپذیری که قدرت را ملایم و اطاعت را آزادانه گردانده، و شیوه‌های گوناگون زندگی را هماهنگ کرده است، و با تلفیقی دلپسند، احساساتی را که به اجتماع خصوصی زیبایی و لطف می‌بخشد با زندگی سیاسی درمی‌آمیزد، باید به‌وسیلهٔ این امپراتوری فاتح نور و عقل باطل شود. همهٔ پرده‌های عفت باید به‌طور خشونت‌آمیزی دریده شود. همهٔ اندیشه‌های اضافی که از خزانهٔ مخیله‌ای اخلاقی فراهم آمده باشد، و قلب به لزوم آنها برای پوشاندن کاستیهای طبیعت برهنه و لرزان ما، و افزودن بر شرف طبیعت انسانی در نظر ما اذعان آورد و فهم بر آنها صحه گذارد، باید به‌عنوان مشربی مضحک و لغو و باطل و ازرواج‌افتاده نابود گردد . . .

بر اساس طرح این فلسفهٔ توحش، که زاییدهٔ دلهای سرد و مغزهای آشفته، و به دور از هر نوع حکمت استوار و ذوق لطیف است، قوانین باید تنها در سایهٔ هیبت خود آنها، و در پرتو علاقه‌ای که هر فرد ممکن است بر اساس شهود شخصی خویش به آنها پیدا کند، یا چیزی از علاقهٔ شخصی خود را به آن اختصاص دهد، از تأیید و احترام برخوردار شود. در حوزهٔ معارف ایشان، در پایان هر چشم‌اندازی، شما چیزی جز چوبهٔ‌دار نمی‌بنید. هیچ‌چیزی که عواطف اجتماع مدنی را برانگیزد

باقی نمانده است. بر اساس این فلسفهٔ مکانیکی، نهادهای ما هرگز نمی‌توانند، به‌اصطلاح، در اشخاص تجسم یابند؛ تا در ما مهر و احترام و ستایش یا دلبستگی پدید آورند. ولی آن‌گونه عقل که نافی عواطف باشد، به هیچ روی نمی‌تواند جای آنها را بگیرد. . . .

لیکن قدرت از هرگونه که باشد، بعد از تکان شدیدی که آداب و رسوم و عقاید را نابود کند، پایدار می‌ماند، و برای پشتیبانی خود وسایل بدتر دیگری را می‌یابد. . . .

هنگامی که عقاید و قواعد دیرین زندگی از میان بروند، فقدان آنها به هیچ‌رو سنجش‌پذیر نیست. از آن لحظه به بعد ما هیچ قطب‌نمایی برای راهیابی نخواهیم داشت و همچنین به‌طور دقیق نمی‌توانیم بگوییم که به‌سوی کدام بندرگاه ره می‌سپاریم. . . .

ملاحظه می‌فرمایید که در این عصر روشنفکری، من جسارت کافی برای اعتراف به این نکته دارم که ما به‌طور کلی مردمی با احساساتِ تعلیم‌نایافته هستیم: یعنی به جای دورافکندن همهٔ پیشداوریهای قدیمی خود، آنها را به درجهٔ قابل ملاحظه‌ای می‌پرورانیم؛ و آنچه بیشتر موجب شرمساری است این است که آنها را به علت اینکه پیشداوری هستند می‌پرورانیم؛ و هر اندازه که بیشتر دوام یافته و عمومیت بیشتر داشته باشند، در پرورش آنها بیشتر می‌کوشیم. ما از آن بیم داریم که هر کس را به حال خود رها کنیم تا زندگی و دادوستد خویش را بر اساس ذخیرهٔ عقلی خود بگذراند؛ زیرا مطمئن نیستیم که این ذخیره در افراد به اندازهٔ کافی وجود داشته باشد، و برآنیم که بهتر است افراد از ذخیره عمومی و سرمایهٔ ملتها و اعصار بهره‌مند شوند. اغلب اندیشه‌مندان ما به‌جای آنکه پیشداوریهای عمومی را باطل کنند، درایت خود را برای کشف حکمتی که در آنها نهفته است، به کار می‌برند. اگر آنان به یافتن آنچه می‌جویند موفق شوند (و در این مورد کمتر ناکام درمی‌آیند)، کار خردمندانه‌تر را در آن می‌بینند که این پیشداوری را با حکمتی که در آن مندرج است، پایدار نگاه‌دارند، تا اینکه پوشش پیشداوری را به دور اندازند و چیزی جز عقل عریان باقی نگذارند؛ زیرا پیشداوری، همراه با حکمتش، انگیزه‌ای دارد تاعقل را به جنبش آورد و عاطفه‌ای تا آن را دوام بخشد. پیشداوری

تدبیری چاره‌ساز در موارد اضطراری است؛ و از پیش ذهن را به مسیر هموار حکمت و فضیلت پایبند می‌گرداند، و انسان را در لحظهٔ تصمیم، دودل و شکاک و آشفته و مردد رها نمی‌کند. پیشداوری، فضیلت مرد را به شکل عادت او در می‌آورد، نه به شکل رشته‌ای اعمال نامربوط. از طریق پیشداوری درست، وظیفهٔ آدمی به‌صورت قسمتی از طبیعت او درمی‌آید. . . .

بنابراین برای پرهیز از زیانهای ناپایداری و تنوع، که هزاران بار بدتر از زیانهای ناشی از سرسختی و پیشداوریهای کورکورانه است، ما به دولت خصلتی مقدس بخشیده‌ایم تا هیچ‌کس جز با احتیاط و دقت به معایب و مفاسد آن ننگرد؛ و هیچ‌گاه چنین نپندارد که اصلاح دولت باید با براندازی آن آغاز شود؛ بلکه معتقد شود که معایب دولت را همچون زخمهای پدر خود، باید با احترامی پرهیزگارانه و دلسوزی آمیخته به احتیاط درمان کند. این پیشداوریهای خردمندانه به ما می‌آموزد تا به فرزندان کشور آنان [فرانسه] که بیخردانه آماده‌اند تا نیای کهنسال خود را قطعه‌قطعه کنند و در دیگ جادوگران افکنند، به این امید که با علف‌هرزه‌های زهرآلود و اوراد وحشیانهٔ خود، نظام سیاسی آبا و اجدادی را حیاتی تازه بخشند و زندگی پدر خویش را تجدید کنند، به دیدهٔ هراس نگاه کنیم.

اجتماع، درواقع امر، یک قرارداد است. قراردادهای فرعی مربوط به امور موقت را می‌توان به‌دلخواه خود لغو کرد؛ ولی دولت را نباید همچون شرکتی پنداشت که مثلاً برای معامله فلفل و قهوه و چلوار و توتون یا چیزی نظیر این اشیاء کم اهمیت و مربوط به منافعی موقت بر پا می‌شود، و بنا به خواست طرفین قابل انحلال است، بلکه آن را باید با دیدهٔ احترام‌آمیز دیگری نگریست؛ زیرا دولت آن‌گونه مشارکتی نیست که در امور، تابع موجودیت حیوانی و دارای ماهیت موقت و زوال‌پذیر باشد. دولت مشارکتی در همه دانشها، مشارکتی در همهٔ هنرها، مشارکتی در همهٔ فضایل و همهٔ کمالات است. غایات چنین مشارکتی را نمی‌توان در طول حیات چندین نسل تحقق بخشید، مشارکت آن نه تنها میان امروزیان بلکه میان گذشتگان و آیندگان نیز معتبر است. قرارداد هر دولت خاص فقط ماده‌ای از آن قرارداد بزرگ و آغازین اجتماع ابدی است که طبایع فروتر را با طبایع فراتر، و جهان دیدنی را با جهان نادیدنی پیوند

می‌دهد، و این همه بر طبق پیمان ثابتی است که ضامنش سوگندی نقض‌ناپذیر است که مقام مقرر همهٔ طبیعتهای جسمانی و اخلاقی را معلوم می‌دارد. . . .

در این مسئله، مانند مسائل دیگر مربوط به دولت، راهی میان دو حد افراط و تفریط وجود دارد. و بجز انهدام مطلق یا موجودیت اصلاح نشده راه دیگری هست . . . من نمی‌توانم تصور کنم که چگونه کسی می‌تواند به آن درجه از عجب و غرور برسد که کشور خود را همچون لوح سفیدی پندارد که می‌تواند بر روی آن هرچیزی به دلخواه خود بنویسد. هر مرد نیکخواه و اندیشه‌مندی ممکن است آرزو کند که جامعه‌اش به شیوه‌ای جز آنچه هست سازمان یابد؛ ولی هر میهن‌پرست و سیاستمدار راستین همیشه در این اندیشه است که چگونه می‌تواند از مواد و مصالح موجود در کشور خود به‌بهترین نحو بهره ببرد. تمایلی برای حفظ [نهادهای اجتماعی] و استعدادی برای اصلاح[ آنها]، بر روی هم، معیار داوری من دربارهٔ یک سیاستمدار است. هرچیز دیگری، از لحاظ نظری مبتذل، و از لحاظ عملی خطرخیز است. . . .

من یقین دارم که در میان رهبران محبوب مجمع ملی مردانی با استعدادهای قابل‌ملاحظه می‌توان یافت. برخی از آنان در نطقها و نوشته‌هایشان فصاحت بسیار از خود نشان می‌دهند. این فصاحت نمی‌تواند بدون استعدادهای نیرومند و پروش‌یافته بروز کند. ولی چه بسا کسانی که عقلشان با فصاحتشان تناسبی ندارد. . . . من خود اعتراف می‌کنم که [در میان رهبران مجمع ملی فرانسه] حتی یک تن را که ذهنی تیزبین و مدبر، و حتی علائمی از احتیاطی عوامانه، از خود نشان داده باشد نیافته‌ام. گویی مقصود آنان همه‌جا پرهیز و گریز از دشواریها بوده است. . . . دشواریهای زندگی، آموزگاری جدی و سختگیر است. . . . [لیکن] برخورد صمیمیانه با دشواری، ما را وا می‌دارد که مقصود خود را از نزدیک بهتر بشناسیم، و همچنین ما را مجبور می‌کند که آن را در همهٔ مناسباتش بنگریم. ما نباید امور را به شیوهٔ سطحی ببینیم. نداشتن قوهٔ فهم برای ایفای وظیفه و تمایلی منحط به «میان‌بر زدن» و برخورداری از تسهیلات کاذب است که در این همه نقاط جهان، حکومتهایی با قدرتهای خودسرانه ایجاد کرده است. . . .

این ناتوانی از دست و پنجه نرم کردن با دشواری است که مجمع خودسرانه را وادار کرده است که برنامه‌های اصلاحی خود را با لغو و انهدام کامل [ نظامهای پیشین ]آغاز کند. ولی آیا مهارتها در انهدام و تخریب نمایان می‌شود؟ عوام نیز می‌توانند کار تخریب را دست کم بخوبی مجامع ملی انجام دهند. کم‌عمق‌ترین مغزها و ناآزموده‌ترین دستها برای چنین وظیفه‌ای باز هم زیاد است . . .

خطاها و عیبهای سازمانهای کهن، مرئی و ملموسند. نشان دادن اینها به‌توانایی بسیار نیاز ندارد؛ و هرجا که قدرت مطلق در دست باشد، فقط ادای یک کلمه، برای رفع عیوب والغای سازمانها کافی است. همان طبع کاهل ولی ناآرامی که سستی را خوش دارد و از آرامش بیزار است، راهنمای این سیاستمداران برای ایجاد [سازمانهای تازه] به‌جای سازمانهای برچیده شدهٔ گذشته است. تبدیل هرچیز به عکس آن چیزی که آنان دیده‌اند، به‌اندازهٔ ویران کردنش کاری آسان است. در کاری که هرگز آزموده نشده باشد، هیچ‌گونه دشواری هم رخ نمی‌دهد. . . .

حفظ و اصلاح [سازمانهای اجتماعی] در آن واحد، کاملاً امر دیگری است. چون قسمتهای سودمند یک سازمان کهن حفظ شود، و لازم است که آنچه بر آن افزوده می‌گردد با آنچه حفظ شده است متناسب درآید، به ذهنی فعال و دقیق و پیگیر و برخوردار از استعدادهای گوناگون قیاس و تلفیق، و شعوری چاره‌ساز نیاز داریم؛ این نیروها و استعدادها را باید در برخورد مداوم با نیروی متحد پلیدیها و نیز با سرسختانی که با هرگونه اصلاح مخالفند و سبکسرانی که از هر چیزی که در اختیار دارند بیزارند به کار برد. ولی شاید شما ایراد بگیرید که «چنین جریانی کند است و در شأن مجمعی نیست که فخرش بدان است که در ظرف چند ماه، کار قرنها را انجام داده است. این‌گونه شیوهٔ اصلاح چه بسا سالها به طول انجامد.» بدون شک چنین است؛ و باید چنین باشد. یکی از محاسن روشی که زمان از جمله عوامل مددکار آن به شمار می‌آید همین است که به‌کندی، و در بعضی موارد تقریباً به‌طور نامحسوس، روی می‌دهد. اگر در برخورد با جهان مادی و فاقد شعور، احتیاط و مراقبت یکی از شروط حکمت است، در آن صورت هنگامی که آنچه

ویران می‌کنیم نه خشت یا آجر بلکه موجودات ذی‌حسی باشند که در نتیجهٔ تغییر وضع و شرایط و عادات آنها احتمالاً جماعتی از مردم به بدبختی کشانده شوند، احتیاط و مراقبت در زمرهٔ تکالیف ما نیز به شمار می‌آید . . . سازماندهی سیاسی، چون هدفهای اجتماعی دارد، باید فقط با وسایل اجتماعی انجام پذیرد. در این مورد عقلها باید به یاری یکدیگر طرحریزی کنند. آن‌گونه یگانگی میان عقلها که به‌تنهایی می‌تواند بشر را از همهٔ انواع خیر برخوردار کند به گذشت زمان نیازمند است. شکیبایی بیش از زورورزی مایهٔ کامیابی می‌شود. اگر من این جرئت را داشته باشم که به آنچه از نظر مردم پاریس معیاری مندرس و مطرود شناخته می‌شود ـ یعنی به تجربه ـ استناد کنم، باید بگویم که در جریان کار خود، مردان بزرگی را، البته طبق ارزیابی خود، شناخته و با آنان همکاری کرده‌ام؛ و من هرگز برنامه‌ای ندیده‌ام که بر اثر مداقهٔ کسانی که از لحاظ قوهٔ فهم بسیار پایین‌تر از پایه‌گذاران آن برنامه بوده‌اند ترمیم نپذیرد. در هر پیشرفت کند، ولی مداوم، نتایج هر گام بدقت سنجیده می‌شود؛ کامیابی یا ناکامی نخستین گام، روشنی‌بخش راه ما در گام دوم است؛ و بدین‌سان روشنایی از یک گام به گامی دیگر، راهنمای ایمن ما در سراسر راه است. می‌بینیم که اجزاء این نظام با یکدیگر تعارضی ندارند. وسایل رفع معایبی که حتی در امیدبخش‌ترین طرحها نیز وجود دارد، بتدریج که این معایب ظهور کند، فراهم می‌آید. هر امتیازی، به حداقل ممکن، قربانی امتیاز دیگر می‌شود. کار ما جبران کردن زیانها و سازش دادن و تعادل بخشیدن است. امکان می‌یابیم که ناهنجاریهای گوناگون و اصول متضادی را که در اذهان و امور مردم وجود دارد در کلیتی یکدست متحد کنیم. از این جریان نه تنها نوعی کمال در سادگی بلکه چیزی بمراتب بالاتر از آن، یعنی نوعی کمال در پیچیدگی، پدید می‌آید. هنگامی که مصالح بزرگ بشری وابسته به سلسله‌ای طولانی از نسلهای پی‌درپی باشد، این سلسله باید در شوراهایی که با تصمیمات خود اثری ژرف بر سرنوشت آن می‌گذارند سهمی داشته باشد. اگر عدالت ایجاب کند، کار [تأمین مصالح بزرگ بشری] به یاری اذهانی

بیشتر از آنچه فقط یک عصر می‌تواند به‌دست دهد نیاز دارد. از این نظرگاه است که بهترین قانونگذاران اغلب به تأسیس اصول مطمئن و محکم و حاکم در حکومت ـــ مانند قدرتی که بعضی از فیلسوفان آن را «طبیعت تجسمی»[۳۴] نامیده‌اند ـ خرسند بوده‌اند؛ و بعد از تعیین این اصل، آن را به حال خود واگذاشته‌اند. . . .

در سازمانهای کهن، تدابیر اصلاحی گوناگونی برای [جبران] انحراف آنها از اصول نظری پیدا شده است. این سازمانها، درواقع، پدیدآوردهٔ ضروریات و مقتضیات گوناگونند. کمتر سازمانی بر اساس اصول نظری بنیاد یافته است، بلکه اصول نظری از آنها ناشی شده است. از طریق این سازمانها، مقصود و غایت [اجتماعی] اغلب به بهترین وجه حاصل می‌شود و حال آنکه در مواردی به نظر می‌رسد که وسایل با آنچه به گمان ما طرح یا مقصود اصلی بوده است کاملا سازگار نیست. چه بسا وسایلی که حاصل تجربه است، برای رسیدن به هدفهای سیاسی از وسایلی که در طرح اصلی پیش‌بینی شده مناسبتر باشد. این وسایل نیز به نوبه خود بر نظام سیاسی اصلی اثر می‌گذارد و گاهی معایب خود طرح اصلی را که ظاهراً نظام سیاسی از آن منحرف شده است رفع می‌کند. به گمان من نظام سیاسی انگلستان به‌نحوی شگفت‌انگیز مظهر همهٔ این خصوصیات است. در بدترین احوال، هرگونه خطا و انحراف کشف و ارزیابی می‌شود. و سفینهٔ مملکت، مسیر خود را به پیش ادامه می‌دهد. چنین است وضع سازمانهای کهن؛ ولی در نظامهای نو و صرفاً نظری انتظار می‌رود که هر وسیله‌ای ظاهراً مقصودش را برآورد، بویژه هنگامی که طراحان به هیچ‌رو نخواهند به خود زحمتی دهند تا بنای تازه را با بنای کهن، چه از حیث پای‌بست و چه از حیث ضمایم و لوازم، سازگار کنند. . . .

آثار ناشایستگی رهبران وجیه‌الملّه . . . باید با آزادی، یعنی با آن «نامی که کفارهٔ همه گناهان است» پوشانده شود. براستی نیز من در میان برخی از مردم آزادی بسیار می‌بینم، لیکن، اگر نگویم در اکثریت، دست کم

34. plastic nature

در جمع فراوانی از ایشان نوعی بندگی حقارت‌آور و خفقان‌آمیز احساس می‌کنم. ولی آزادی بدون حکمت و بدون فضیلت چیست؟ بزرگترین شر ممکن است؛ زیرا عین حمق و پلیدی و دیوانگی، و فارغ از هرگونه قید و انضباط است. آنان که می‌دانند آزادی آمیخته با فضیلت چیست، نمی‌توانند شاهد بی‌آبرویی آن به‌دست ناشایستگانی باشند که جز گفتن سخنان پرزرق‌وبرق هنری ندارند. من به‌یقین هیچ‌گاه احساسات گرانمایهٔ آزادیخواهی را تحقیر نمی‌کنم. این احساسات، دل ما را گرم نگاه می‌دارد، اندیشه‌های ما را وسعت و آزادی می‌بخشد، و به هنگام نبرد، ما را دلیر می‌گرداند. اگرچه پیرم، نوشته‌های دل‌انگیز لوکانوس[۳۵] و کورنی[۳۶] را با لذت می‌خوانم. من، همچنین، خرده‌فنون و ظرایفی را که برای کسب وجاهت ملی به کار می‌آید خوار نمی‌شمارم، زیرا اینها اجرای بسیاری از امور مهم را آسان می‌سازند، همبستگی مردم را پایدار می‌دارند، اندیشه را در کوششهای خود طراوت می‌بخشند، و گاهگاه بر پیشانی عبوس آزادی اخلاقی شادی می‌افشانند. هر سیاستمداری باید در پیشگاه خدایان زیبایی قربانی نثار کند و مردم‌داری را با تعقل بیامیزد. ولی در کاری نظیر آنچه در فرانسه انجام می‌گیرد، این احساسات و فنون ثانوی هیچ‌گونه سودی ندارد. [زیرا در آنجا] تشکیل یک حکومت، حزم و درایت چندانی نمی‌خواهد. بر مسند قدرت دست یابید و به مردم فرمانبرداری بیاموزید، آنگاه دیگر کاری ندارید. اعطای آزادی از این هم آسانتر است. راهنمایی مردم لازم نیست، فقط باید لگامها را آزاد گذاشت. ولی تشکیل یک حکومت آزاد، یعنی سازش دادن عناصر متضاد آزادی و انقیاد درکلیتی هماهنگ، به اندیشهٔ بیشتر و تأمل ژرف و ذهنی هوشیار و نیرومند و جامع نیازمند است. من این صفات را در کسانی که مجمع ملی را رهبری می‌کنند نمی‌بینم.

تفسیرهای مفصل دربارهٔ نظریات برک زائد و بی‌مورد است. از این نظر زائد است که روی سخن برک نه با فیلسوف متخصص، بلکه با مردم ساده است و، بنابراین، برای

35. Lucan 36. Corneille

توضیح منظور او به شرح و تفسیر چندانی نیاز نداریم. و از این نظر بی‌مورد است که وظیفهٔ ما، کوشش برای تعیین این نکته نیست که آیا کار برک در حمله به پارلمان‌های سه ساله یا پرداخت دیون حاکم آرکوت درست بوده است یا نه. چنین موضوعاتی ـ که قسمت اعظم مضمون آثار برک را تشکیل می‌دهند ـ اکنون مدتهاست که دیگر اهمیت خود را از دست داده است، و به‌طورکلی آنچه از لحاظ نظریات سیاسی مورد توجه ماست با این نوع مسائل ارتباطی ندارد.

ارزش برک به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی، به تصمیم کسی دربارهٔ این‌گونه نکات جزئی بستگی ندارد. ارزش وی در درجهٔ اول، چنانکه قبلاً خاطرنشان کرده‌ایم، در نوع فکر او با مجموعهٔ نادر ویژگیهای آن است. ما بدان جهت قطعات مفصلی از آثار او را در این جا نقل کرده‌ایم که این فکر فقط در عمل می‌تواند ماهیت خود را آشکار سازد. این فکر را فقط هنگامی درک می‌کنیم که سرگرم سازمان دادن به واقعیات تجربهٔ سیاسی است و، با این حال، پیوسته بر فراز این واقعیات اوج می‌گیرد تا نظرگاه وسیعتری داشته باشد.

هنگامی که این نظرگاه وسیع را برمی‌گزیند همیشه به زحمتش می‌ارزد که به گزارش او دربارهٔ آنچه دیده است گوش فرا دهیم. او ممکن است مثلاً برضد مجمع ملی و قانون اساسی جدید آن برای فرانسه تعصبات شدیدی داشته باشد. و هرچند این امر ممکن است تاحدی توصیه‌ها و داوریهای ویژهٔ او را بی‌اعتبار کند، لیکن به ارزش دائمی تصور وی از طبیعت انسانی و نتیجه‌گیریهای گوناگون فرعی او از این تصور لطمه‌ای وارد نمی‌کند. تصور وی از طبیعت انسانی در هیچ‌جا به‌طور صریح بیان نشده است، ولی شالودهٔ همهٔ نظریات اوست. این تصور از مشاهدات او دربارهٔ نوع بشر سرچشمه می‌گیرد؛ و به نوبه خود به آن مشاهدات رنگ می‌دهد. این تصور عاملی است که به همهٔ گفته‌های پراکنده و گوناگون او نظمی بامعنی و فهم‌پذیر می‌بخشد؛ و همچون یک عدسی، همهٔ نوشته‌های او را درکانونی دقیق و روشن قرار می‌دهد.

انسان، از نظر برک، مانند جهانی که در آن به سر می‌برد، دارای کیفیتی بغرنج و پیچیده است. این جهان، شبکه‌ای وسیع از رویدادهای درهم تنیده و به‌هم پیوسته است. در حقیقت ممکن است در همه‌جا اموری به نحوی منظم روی دهد؛ ولی این نظم، از لحاظ مقاصد عملی، بیش از آنکه ناشی از دانش باشد، از اعتقاد و ایمان برمی‌خیزد. حتی ساده‌ترین تسلسل علی چه‌بسا تابع هزاران هزار عامل گوناگون است. از این‌رو علوم، بویژه آنهایی که به سرنوشت و رفتار آدمی مربوط می‌شوند، فقط

مجموعه‌ای از حدسیاتند و با رشته‌های دقیق ریاضی، که چنانکه دیدیم هابز عمیقاً به آنها ایمان داشت، تفاوت دارند. برک می‌گوید برای آگاهی دقیق از اینکه نتیجهٔ غایی هر فعلی، حتی برای فاعل آن، چه خواهد بود، [آگاهی به] علل «نهایی و پیچیده» ضرورت دارد، تا چه رسد به اینکه بخواهیم اثر آن عمل را بر سایر اعضای اجتماع بررسی کنیم.

چون [عدم قطعیت در علوم انسانی] حاصل نارسایی شعور انسانی است، از عدم قطعیت انسان دربارهٔ وجود خویش و دنیای خویش می‌توانیم خاصیت دیگری را در مورد طبیعت او استنتاج کنیم. انسان بدون شک موجودی عاقل است، ولی نه بدان اندازه که خود می‌پندارد. سرشت انسان صرفاً یا حتی اصلاً تنها از عقل پدید نیامده است، بلکه شهوت و تعصب و عادت نیز در آن راه دارد. آنچه آدمی انجام می‌دهد، نتیجهٔ طرحی منطقی و دقیق نیست؛ بلکه ناشی از عادات جامعه‌ای است که وی عضو آن است و در آن زاده شده است. انگیزهٔ انسان بیش از آنکه [شوق به] رؤیت حقیقت ابدی باشد، محتملا عاطفه و تمایل و احساس است. درواقع، میان دنیایی که عقل آن را آشکار می‌کند و دنیایی که واقعاً وجود دارد، اختلافی اساسی هست. از نظر عقل، موجودات دنیوی به گروههای مشخصی تقسیم می‌شوند که میان آنها روابطی ساده و معین برقرار است. برای مثال، از نظر عقل، سگها و گربه‌ها و موجودات جاندار و بیجان وجود دارند. از نظر عقل، همهٔ سگها خاصیت معینی دارند که آنها را از گربه‌ها متمایز می‌سازد؛ و موجودات جاندار درست نقطه مقابل موجودات بی‌جانند. همه‌چیز، روشن و ساده و آسان است. ولی در جهان واقعیت، میان سگها همان اندازه اختلاف وجود دارد که میان آنها و گربه‌ها؛ تعریف چیزهایی که ماهیت موجودات جاندار را تشکیل می‌دهد، در عمل غیرممکن است؛ و همچنین چیزهایی وجود دارند که به‌طور ساده و آشکار نه در طبقهٔ جاندارها قرار می‌گیرند و نه در طبقهٔ بیجانها.

آنچه دربارهٔ دانش صادق است، در مورد رفتار نیز صدق می‌کند. از نظر عقل، خوب و بد، مانند جاندار و بیجان، کاملاً و مطلقاً از یکدیگر متمایزند. ولی هنگامی که ما با شقوق واقعی رفتار انسانی روبه‌رو می‌شویم، خطوط مشخص میان آنها متموج می‌شود، و نیمرخهای روشن، تیره می‌گردد. عقل به ما می‌گوید که «هر چیزی همان چیزی است که هست و چیز دیگر نیست»؛ ولی تجربه خلاف این را می‌گوید. ماهیت هرچیز، به مقام و موقع آن چیز نسبت به چیزهای دیگر وابسته است، به‌طوری که هیچ‌چیز مطلقاً فقط خود آن چیز نیست. مثلاً یک چیز، به‌طور مطلق خواص خود

آن چیز را دارا نیست؛ خواص آن چیز وابسته به رابطه‌ای است که آن چیز با چیزهای دیگر دارد. بنابراین رنگ سفید، رنگی نیست که این قطعه پارچه [مطلقاً و مستقل از هر چیز دیگری] داراست؛ سفید، رنگی است که این پارچه اکنون در چنین نوری و در برابر چنین چشمانی و . . . داراست. بنابراین، یک نحوهٔ رفتار معین یا آرمان معین نمی‌تواند مطلقاً خوب یا بد باشد. یک عمل ممکن است در مجموعه‌ای از اوضاع و احوال [زمانی و مکانی] بسیار شرافتمندانه یا خردمندانه یا نوعدوستانه باشد؛ و در مجموعه‌ای از اوضاع و احوال متفاوت احتمالاً بزدلانه و جاهلانه و خودخواهانه به شمار آید. اگر ما تصور کنیم که طرح مشخص، و مفاهیم ثابت و دگرگونی‌ناپذیر، و قوانین منظم، آنچنان که عقل بر انسان آشکار کرده است، با جهان واقعی و تجربی تطبیق می‌کند، طبیعت و ماهیت واقعی جهان و خود را بیش از اندازه ساده پنداشته‌ایم و بدین‌ترتیب حقیقت آن را واژگونه جلوه داده‌ایم.

این خرده‌گیری بر عقل و این ستایش از جهان تجربی ممکن است با نظریات برک ارتباطی نداشته باشد، و محققاً در هیچ‌یک از آثار او نمی‌توانیم عباراتی را پیدا کنیم که صریحاً این خرده‌گیری و ستایش را بیان کرده باشد. با این حال، چنین مفهومی از جهان و انسان وجه مشخص اصلی اندیشهٔ اوست. و همین امر است که او را به صورت مدافع سنن و عرف و مواریث کهن درمی‌آورد. چون انسان اساساً مخلوق عادت است، کوشش برای از میان بردن عادت او کاری نابخردانه و خطرناک است. اگر ما سنتهای دیرینی را که طبیعت انسانی بتدریج برای خود شکل داده و از طریق آنها عمل خود را به‌آسانی و خودبه‌خودی انجام می‌دهد از میان برداریم، انسان رفتاری نادرست و خودسرانه در پیش خواهد گرفت. شکی نیست که عقل می‌تواند در سنتهای کهن خطاهای بسیار بیابد و شکی نیست که این سنتها کمال مطلوب عقل را برنمی‌آورند. ولی باز هم بهتر از هر چیزی هستند که ما احتمالاً به‌جای آنها خواهیم یافت. ممکن است در وضع موجود، عیبی فاحش را مشاهده کنیم و این میل در ما پیدا شود که برای رفع آن به چاره‌جویی برخیزیم. [ولی] آنچه نمی‌بینیم این است که هر تغییر اساسی در این مورد خاص انعکاسهایی در پی‌خواهد داشت، زیرا پدیده‌های جهان همگی به یکدیگر وابسته‌اند. و حتی اگر ما این نکته را درک کنیم، عقلمان چندان توانایی ندارد که بتواند همهٔ مشکلهای پیچیده را چاره کند تا آن تغییر بدون خطر تحقق پذیرد. ولی حتی اگر به فرض محال می‌توانستیم چنین طرح وسیعی را تنظیم کنیم،

اجرای آن به ناکامی می‌انجامید زیرا تطبیق آن با جزئیات دقیق و ظریف اوضاع و احوال واقعی غیرممکن بود. به هرحال، چنین طرحی هر اندازه کامل و مناسب با همهٔ شرایط باشد، بدعت آن خود مانعی بزرگ و سهمگین بر سر راه اجرای آن است. چنین طرحی نمی‌تواند عواطف مردم را برانگیزد و بر بازتابهای عادت آنان متکی باشد. شاید صاحب‌نظرانی که چنین طرحی را ساخته‌اند انگیزه‌ای جز ملاحظهٔ فواید ادعایی (یا واقعی) آن نداشته‌اند، ولی انسان ساده به انگیزه‌ای ملموس‌تر نیاز دارد. بدین علت، طرح ناگزیر با شکست مواجه خواهد شد، و نهادهای کهنی که مردم در سایهٔ آنها زندگی کرده‌اند ویران خواهد گشت، و جز زور و ارعاب راهی برای حفظ نظم باقی نخواهد ماند. دلیل بی‌اعتمادی برک به انقلاب فرانسه از همین‌جا آشکار می‌شود؛ او از انقلاب فرانسه بیزار و هراسناک است، چنانکه هر طرح اصلاحی بزرگی، هر اندازه هم که انگیزهٔ آن شریف باشد، در نظر او نفرت‌انگیز و هراس‌آور است. زیرا این‌گونه طرحها متضمن دگرگون کردن اساس نهادهای موجود و الگوهای عادتی رفتار است. رهبران انقلاب، مانند همهٔ اصلاحگران، دو اشتباه بزرگ مرتکب شده‌اند. آنان خود و مردم فرانسه را عاقلتر از آنچه هستند پنداشته‌اند. ولی تا آن حد که خود گستاخانه می‌پندارند عاقل نیستند تا طرحی بهتر از آنچه موجود است تهیه کنند؛ و مردم فرانسه برای سهولت گردش کار جامعه‌ای که خود جزئی از آنند، به همهٔ آن تضمینها و شوق و ذوق‌ها و وفاداریها و ترسهایی که نظام نو نابودیشان را آغاز کرده، ولی به‌جای آنها چیز دیگری عرضه ننموده است، نیاز دارند.

برک می‌گوید که آزادی مطلوب انقلابیون، بی‌ارزش نیست. آزادی، آرمانی شریف است؛ ولی اگر عملی نباشد، خطرناک است. آزادی بی‌گمان ارج بسیار دارد؛ ولی چیزهای دیگری همچون امنیت و مالکیت نیز ارزشمندند. ممکن است نهادهای نظام کهن از آزادی بی‌بهره باشند؛ ولی در آن نظام، بر اثر رشد آرام و تدریجی [سازمانهای سیاسی و اجتماعی] بر اساس تجارب عملی و تطابق با اوضاع و احوال، نوعی حکومت به‌وجود آمده بود که هرچند کامل نبود، دست کم به مصالح گوناگون نظر داشت و تا حدی آنها را تأمین می‌کرد. و این بهتر از آن است که بر حفظ تنها یک مصلحت (هر مصلحتی که می‌خواهد باشد) پافشاری شود، به‌طوری که مصالح دیگر همه از یاد بروند. زیرا مصالح [اجتماعی] به‌طور مطلق و مجرد ارزشی ندارند، بلکه ارزش آنها بسته به آن است که با زندگی کامل و پرمایه‌ای هماهنگ باشند.

بدون شک برک در بیان همهٔ این نظریات، نه تنها بر ضد رویدادهای ویژهٔ انقلاب فرانسه عکس‌العمل نشان می‌داد، بلکه با آن فضای فکری که در دورهٔ معاصر او شیوع یافته بود مقابله می‌کرد. گفتهٔ ساده‌اندیشانهٔ الگزاندر پوپ که جهان «چنبری عظیم، ولی نه بی‌نقشه» است زبان حال قرن بود.[۳۷] برک از آن خوشبینی خاص قرن هجدهم در مواجهه با مسائل دانش و رفتار بهرهٔ چندانی نداشت. او بر آن بود که دانستن آنچه ما باید انجام دهیم، یا اگر آن را می‌دانیم توانستن انجام دادن آن، کاری ساده نیست. به عقیدهٔ او، جهان بغرنجتر از آن است که بتوان چند قاعدهٔ ساده و مطلقاً معتبر در همهٔ احوال برای آن وضع کرد، و حتی اگر چنین قواعدی بتوانند وجود داشته باشند، طبایع ما پیچیده‌تر و انگیزه‌های ما متنوعتر و متضادتر از آنند که بتوانیم به‌طور معقول از چنین قواعدی پیروی کنیم.

این استنتاجها به‌طرزی شگفت‌انگیز لحن امروزی دارد. کاوشهای روانشناختی، جامعه‌شناختی، و انسان‌شناختی نشان داده است که نه جهان و نه انگیزه‌های انسان هیچ یک، بدان‌گونه که ما زمانی می‌پنداشتیم، آنقدرها منطقی نیستند. این داوری بر نظریات جدید سیاسی بی‌اثر نبوده است. بسیاری چنین استنتاج کرده‌اند که اگر انسان اساساً موجودی منطقی نباشد، استمداد از عقل او کاری بیهوده است. و اگر انسان اساساً حیوان باشد و به انگیزهٔ عشقها و ترسهای حیوانی رفتار کند، بهترین روش تربیت او مهارکردن این شهوات است. این استنتاجهای هابزمآبانه برای بیشتر کسانی که مانند برک برآنند که مبالغهٔ مردم قرن هجدهم در ستایش مقام عقل سبب شده است تا مسائل دانش و رفتار انسان بیش از اندازه ساده پنداشته شود، اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

ولی برک، برخلاف متفکران معاصر، به‌سبب احساسی که دربارهٔ گذشته داشت از چنین استنتاج تیره‌اندیشانه‌ای نجات یافت. اگر هرکس فقط «اندوخته‌ای مختصر از عقل» دارد، پس جامعه دارای بزرگترین ذخایر عقلی است. در این تصور هیچ عنصر عرفانی یا هگلی ـ یعنی مفهومی از دولت به‌عنوان مقامی مافوق فرد ـ وجود ندارد. آنچه برک می‌خواهد بگوید به‌طور ساده این است که نتیجهٔ رشد آهستهٔ [نهادهای اجتماعی و سیاسی] در طول قرنها و جریان طولانی تجارب عملی، این بوده است

۳۷. پروفسور وایتهد (Whitehead) در این باره سخنانی گفته است. نک:
*Science and Modern World* (Cambridge University Press, 1925), p.118.

که در نهادهای اجتماعی ما ذخایری عظیم از عقل انباشته شده و این ذخایر برای هر کس تا زمانی که زنده است و در سایهٔ چنین نهادهایی به سر می‌برد قابل استفاده است.

برک، برخلاف هابز و برخی از متفکران جدید، به‌جای عقل انفرادی هر فرد بشری، که در نظر لاک و روسو و دیگر اندیشه‌مندان عصر «روشن‌اندیشی» انگیزهٔ سیاسی اصلی بشر است، نیروی حیوانی و تبلیغات را نمی‌نشاند. برک اجتماع را بیشتر همچون انداموار یا ارگانیسمی می‌پندارد که اجزاء آن نه به مانند اعضای یک شرکت سهامی هستند که به علت اشتراک منافع به یکدیگر پیوسته باشند و نه مانند بردگانی که از یک مستبد شرقی فرمان برند، بلکه آنان را همچون اندامهایی می‌داند که با یکدیگر رشد یافته‌اند، از یک زندگی مشترک برخوردارند، و از یک الگوی عادتی رفتار پیروی می‌کنند که کارِ پیوستهٔ آن، محصول دوران طولانی رشدی ناآگاهانه است. قلب، معده را مرعوب خود نمی‌کند. یا برای معده از مزایای ناشی از همکاری موعظه نمی‌گوید. قلب و معده و اندامهای دیگر به چنین ترتیب و قراری رشد کرده‌اند و کارشان بر اساس دادوستدی می‌گردد که هرچند بی‌گمان کمال مطلوب نیست، بهتر از هر ترتیبی است که ما می‌توانیم برای آنها ایجاد کنیم ـ یعنی، در حقیقت، بهتر از هرگونه ترتیبی است که آنها می‌توانند به آن نایل شوند، بجز آن ترتیبی که نتیجهٔ جریان طولانی دیگری از رشد تدریجی باشد.

این عقیده بویژه در تصور برک راجع به «پیشداوری» بروشنی نمایان می‌گردد. از نظر متفکران عصر روشن‌اندیشی، پیشداوری حکمی است که بر اساس مدارک ناکافی صادر شود. به همین جهت شاید حکمی غلط و به هر صورت یقیناً ناقص است. بنابراین، پیشداوری را باید [از حوزهٔ معارف بشری] ریشه کن کرد و قضاوتی را جایگزین آن ساخت که، به‌علت اتکا بر دلایل درست و کافی، به‌طور قطع حقیقت داشته باشد. برای حکمران مورد نظر هابز و برخی از دیکتاتورهای زمان ما هر پیشداوری نشانه‌ای از سرشت نامعقول انسان است. آدمیان به‌طور اجتناب‌ناپذیری پیشداوری می‌کنند. ریشه‌کن کردن یک پیشداوری، چیزی جز نشاندن پیشداوری دیگری به‌جای آن نیست. ولی این ضعف عامل مناسبی است که می‌توان از آن برای آموختن رفتار مطلوب و معینی به انسان بهره گرفت.

از نظر برک پیشداوری جزء اساسی و اجتناب‌ناپذیر طبیعت انسانی است. کار اصلی پیشداوری آن است که انگیزه‌ای نیرومند برای کنش انسان فراهم کند. برک

در همهٔ این موارد با مکتب هابز موافق است. ولی از نظر او این انگیزه از خارج تحمیل و القاء نمی‌شود، [بلکه] در نهاد آدمی وجود دارد. هر پیشداوری «حکمتی نهانی»[۳۸] دارد که گویی در بطن آن پرورش یافته است. وگرنه چگونه می‌تواند چندان دوام یابد تا به شکل یک پیشداوری درآید، [و آن حکمت این است که] برای مقصود سودمندی به جامعه خدمت می‌کند، حتی اگر این سودمندی از طرف اشخاصی که در آن پیشداوری سهیمند و بر اساس آن عمل می‌کنند ناشایسته باشد. بنابراین ما نباید پیشداوریهای خود را ریشه‌کن کنیم. پیشداوریها در واقع ما را به رفتاری که از لحاظ اجتماعی پر ارج و مهم است برمی‌انگیزند. اگر پیشداوری نداشته باشیم از انگیزه کافی بی‌بهره می‌شویم، زیرا چیزی جز «عقل عریان»[۳۹] برایمان باقی نمی‌ماند. و پیشداوری «انگیزه‌ای دارد تا عقل را به جنبش آورد و عاطفه‌ای تا آن را دوام بخشد.»[۴۰]

این عقیده بی‌گمان دشواریها و خطرهایی به همراه دارد. پیشداوری ممکن است هم مایهٔ خیر باشد و هم مایهٔ شر. چگونه می‌توان آنها را از یکدیگر بازشناخت؟ احترام به گذشته ممکن است مردم را حتی از خفیفترین دگرگونیها بیزار کند. بیزاری عاقلانه از هوسهای دیوانه‌وار اصلاح‌طلبانه ممکن است به نوعی مخالف سماجت‌آمیز با هرگونه بهبود منجر گردد. در حقیقت ممکن است گفتار برک به منزلهٔ نوعی دفاع فلسفی از محافظه‌کاری دوآتشه به شمار آید. اما بدان علت که ممکن است از اندیشه‌ای درست بهرهٔ نادرست بگیرند و آن را به‌حد افراط بکشند، نمی‌توان گفت که آن اندیشه بی‌ارزش است. برک خود به‌طورکلی به حد وسط منصفانه و معقولی اعتقاد داشت و، از این رو، یقیناً و از صمیم قلب نه یک محافظه‌کار دوآتشه بود و نه یک افراطی رادیکال. مهم این نیست که مشرب سیاسی برک را چه می‌نامیم، و آیا او را «محافظه‌کار حقیقی» می‌دانیم یا «لیبرال واقعی»، ولی مهم آن است که کیفیت اندیشه‌ای را که این اصطلاحات برای توصیف آن به کار می‌رود بشناسیم. برک از بسیاری لحاظ با انقلابیون تفاوتهای زیادی ندارد: او به اندازهٔ روسو و هر یک از دیگر مدافعان و پیشتازان انقلاب، شعور عالی اخلاقی و احساسات راستین عدالتخواهی داشت، و از زور عمیقاً متنفر بود. ولی او این آرمانهای شریف را با واقعبینی متعادل کرده بود (بی‌آنکه آنها را خنثی و بی‌اثر گرداند). او می‌داند چگونه از آنها ابزاری مؤثر برای پیشرفت بسازد، و نگذارد به‌صورت سلاحهای خطرناک آشوبگر درآید، زیرا می‌بیند که این آرمانهای

38. latent wisdom 39. naked reason

۴۰. نک: کتاب حاضر، ص ۱۰۵۹.

انتزاعی در هر نقطه معینی از زمان، فقط بر حسب آنچه طبیعت انسانی در آن نقطهٔ زمانی قادر به انجامش است، می‌توانند معانی مشخصی داشته باشند؛ زیرا از این نکته آگاه است که استعدادهای بشری به‌طور مطلق و ابدی ثابت نیستند، بلکه مشروط به دستگاه پیچیده و بغرنج نهادهایی هستند که تمامی محیط اجتماعی انسان را تشکیل می‌دهند. این نهادها که ریشهٔ طبیعت انسانی در آنها نهفته است، خود به‌طور کند و طبیعی رشد می‌کنند و هرگونه گسستگی و دگرگونی و شتاب در آهنگ رشد آنها سراسر ساخت اجتماعی را به خطر می‌اندازد، درست مانند تن آدمی که از زمان بروز نطفه تا سن بلوغ رشدی طبیعی دارد. ما می‌توانیم به جریان این رشد تا اندازه‌ای یاری رسانیم، می‌توانیم برخی از بیماریهایی را که عارض تن آدمی می‌شوند درمان کنیم؛ می‌توانیم با پرهیزانه (رژیم غذایی) و ورزش آدمی را تندرست نگاه داریم. ولی اگر بخواهیم در آهنگ رشد او تغییری اساسی پدید آوریم، احتمالا او را دچار مصیبت می‌کنیم، حتی ممکن است موجب مرگ او شویم. دلسوزی بیش از حد دربارهٔ تندرستی، ممکن است خود مایهٔ اختلال در تندرستی شود. بی‌شک چه بهتر می‌بود اگر کارهای جهان، ساده‌تر و منطقی‌تر و کمتر متکی به زمان و تاریخ بود، و بشر می‌توانست با بصیرت و قوهٔ ابتکار خود، آسانتر در آن کارها دخل و تصرف کند. ولی کارهای جهان چنین نیست؛ بنابراین باید بکوشیم که به بهترین نحو از آنها استفاده کنیم. بدن [موجود زنده] این‌گونه است؛ جهان نیز این‌گونه است. بالاترین درسی که باید از برک آموخت این است: جهان بدان‌گونه که هست، نه بدان‌گونه که آرزو می‌کنیم باشد، باید اساس اندیشه‌های ما باشد.

فصل نهم

# جرمی بنتم
# (۱۷۴۲ ـ ۱۸۳۲)

## شرح حال

کنار هم نهادن برک و بنتم، چنانکه روش ما در این کتاب بوده است، کاری آموزنده است. این روش ما را از تعمیم داوریهای خود دربارهٔ «منش ملی»[1] و «مشرب زمان»[2] که همیشه ابهام مطبوع آنها ما را دچار وسوسه می‌کند برحذر می‌دارد. زیرا در اینجا ما با دو متفکر انگلیسی تقریباً معاصر سروکار داریم که شباهت چندانی به یکدیگر ندارند. یا اگر گفته شود که برک به هر حال یک ایرلندی زاده شده است، ما فقط باید بنتم را با مونتسکیو مقایسه کنیم تا ببینیم چگونه چنین تعمیمی می‌تواند گمراه کننده باشد. مونتسکیو، مانند برک، دارای همهٔ صفات و مشخصاتی است که ما معمولاً به ذهن انگلیسی نسبت می‌دهیم ـ یعنی او اساساً یک محافظه‌کار و تجربی‌مشرب است. پیوستگی گذشته را با حال احساس می‌کند؛ به فرایند تاریخی که نهادهای اجتماعی و سیاسی در دامن آن شکل یافته‌اند احترام می‌گذارد، و همچنین این حقیقت را قبول دارد که این فرایند، سیر تکاملی طبیعی است که هوش و دانایی انسان می‌تواند به آن یاری کند، ولی نمی‌تواند تغییرات اساسی در آن پدید آورد. از سوی دیگر، بنتم دارای خصوصیت «فرانسوی» است: مانند انقلابیون آن‌سوی دریای مانش، او در فکر، تعقلی مشرب و در رفتار، انقلابی است. وی بر آن است که فرایند تاریخی، پیشرفتی منظم نیست؛ [بلکه] جریانی آشفته و نامعقول است. بنابراین، زمان حال ادامهٔ زمان گذشته نیست، بلکه با گذشته همجوار است. در هر لحظه می‌توانیم با آنچه قبلاً روی داده است قطع رابطه کنیم و جهان را از آغاز مطابق نقشهٔ روشنبینانه و سنجیدهٔ خود، سازمان دوباره دهیم.

1. national character 2. temper of an age

ولی خصوصیت ذهنی و فکری بنتم هرچه باشد، جزئیات زندگی او به‌طرزی یکنواخت انگلیسی است. زندگینامهٔ رسمی وی در دو جلد نوشته شده است؛ ولی می‌توان آن را به صورتی مجمل بیان کرد؛ زیرا زندگی بنتم ـ مانند زندگی کانت ـ یکی ا ز بی‌ماجراترین زندگیها بوده است. بنتم، از همان آغاز، گوشه‌گیر و پژوهنده و فضل‌فروش بود. هرگز با آن دنیایی که پیچیدگیها و بی‌نظمیها و ناهنجاریهایش او را می‌آزرد تماسی نداشت. از زمان کودکی به‌جای بازی، آثار ادبیات کلاسیک را مطالعه می‌کرد (در سن سه‌سالگی به فراگرفتن زبان لاتین آغاز کرد.) نتیجهٔ این زودرسی آن بود که تربیت رسمی او در مدرسهٔ وستمینستر و بعد از آن در کوینز کالج[3] آکسفرد بیشتر مایهٔ اتلاف وقت او شد. این ایام، همچنین، دورهٔ ناخشنودی او بود، چون آموزگارانش را ابله و همسالان خود و دلبستگیهای آنان را با سلیقهٔ خویش ناسازگار می‌یافت.

بنتم از خانواده‌ای که بیشتر اعضایش وکلای دعاوی ثروتمندی بودند برخاست. در سال ۱۷۶۳ خود وارد کانون وکلای انگلستان شد تا مطالعه‌ای را که تا پایان زندگیش ادامه یافت آغاز کند. چون ناچار نبود برای امرار معاش با وکلای دیگر بر سر پیدا کردن موکلان رقابت کند، مطابق سیرهٔ همیشگی خویش از حرفهٔ وکالت کناره گرفت تا زندگی خود را وقف مطالعهٔ نظریات علم حقوق کند. در آن فضای اثیری و انتزاعی، نبوغش شکوفان شد، کتابهای فراوان نوشت، اما کمتر آنها را منتشر کرد و کمتر هم آنها را به پایان رساند. بیشتر چیزهایی که از وی انتشار یافت به شکل «قطعات» و «مقدمات» کتابهای بزرگتری بودند که بنتم هرگز نتوانست آنها را به پایان رساند، زیرا هر مشکلی که در جریان نوشتن بروز می‌کرد، بتدریج خود به رساله‌ای جداگانه مبدل می‌شد. هر یک از آنها به‌نوبه خود مشکلاتی را پدید می‌آورد که تهیهٔ رسالات دیگری را ایجاب می‌کرد و این امر به‌نحوی پایان‌ناپذیر ادامه یافت. بنتم به هیچ‌رو نمی‌توانست به‌نحوی مؤثر از عهدهٔ حل مسائلی که این مجموعهٔ عظیم رسالات متعدد مطرح می‌ساخت برآید. ولی بخت با وی یاری کرد و دوستی به‌نام دومون[4] یافت که ساکن ژنو بود؛ وی نسخ خطی او را به‌دست گرفت، آنها را تلخیص و ساده کرد، و به فرانسه برگرداند. سپس آن آثار مجدداً به زبان انگلیسی ترجمهٔ شد. اگرچه این آثار بنتم ترجمه مکرر شده است، لیکن خواننده‌ای که در جستجوی آشنایی مختصر و نسبتاً بدون زحمت با این متفکر باشد، بهتر است به مطالعهٔ آنها بپردازد، تا اینکه در آثار مدون بیست‌ودو

3. Queen's College 4. Dumont

جلدی او مستغرق گردد.

زمینه‌های مورد علاقه بنتم بی‌نهایت متنوع بود: دربارهٔ اقتصاد و منطق و روانشناسی و کیفرشناسی و الاهیات و اخلاقیات مقاله و کتاب نوشته است ـ یعنی در جریان تحقیقات خود دربارهٔ یک موضوع به هر یک از این رشته‌ها کشانده شده است. ولی علاقهٔ اصلی وی که مدام به آن رجوع می‌کند، حقوق است. طبیعتاً این علاقه جنبهٔ تاریخی یا توصیفی ندارد، بلکه، همچنانکه خود آن را وصف می‌کند، جنبهٔ انتقادی دارد. بنتم در این آثار می‌گوید که به عقیدهٔ وی قانون و حقوق چگونه باید باشد. قانون باید اصلاح شود؛ و این اصلاح باید دارای سرشتی دوگانه باشد. اولاً، بنتم پیوسته مضمون قوانین موجود را براساس مقصود یا هدفی که از برای آن وضع شده‌اند (یا می‌بایست وضع شده باشند) انتقاد می‌کند. ثانیاً، او ترتیب قوانین، یا بهتر است بگوییم فقدان هرگونه ترتیب منظم قوانین، را غیرقابل دفاع می‌داند. نظریات بنتم دربارهٔ ماهیت حاکمیت، سازمان حکومت و رابطهٔ آن با مردم، و مسائل سیاسی دیگر در واقع برگرایش او به اصلاحات قانونی متکی است. بدین ترتیب بنتم همان اندازه که فیلسوف سیاسی است اقتصاددان و روانشناس یا حکیم اخلاقی نیز هست. او البته همهٔ این خصوصیات را به‌طور غیرمستقیم و تصادفی داراست. وی بیش از هرچیزی همواره اصلاح‌طلب است. لیکن نباید از نظر دور داشت که اصلاح‌طلبی غیرعادی است. اغلب اصلاحگران شاید بیش از وی عملی‌مشرب و خرده نگرند: یعنی جزئیات امور را می‌بینند ولی از درک کلیات عاجزند. لیکن بنتم آنچنان به تعاریف [کلی] خود از پدیده‌های جهان و استنتاجهای متعدد از آن مشغول بوده است که متوجه نشده است شباهت پدیده‌های واقعی با تصور او از آن پدیده‌ها تا چه اندازه اندک است.

## فلسفه سیاسی

### اصل سودمندی[5]

هرچند آثار هیچ‌یک از فیلسوفان ما، از لحاظ حجم، با آثار بنتم برابری نمی‌کند،

5. The Principle of Utility

لیکن نظریهٔ او را بهتر از نظریهٔ هر فیلسوف دیگری می‌توان به‌طور مجمل و مختصر بیان کرد. این بدان علت است که طرح اصلی افکار بنتم ساده و بی‌پیچ‌وخم است: او نخست اصل معینی را بیان می‌کند (و شیوهٔ بیان او چنان وضوح و بداهتی دارد که به اثبات آن اصل نیازی نیست)، سپس با تفضیلی بسیار جامع و کامل، موارد کاربرد آن را در فعالیتهای سیاسی شرح می‌دهد. بحث ما هم دربارهٔ بنتم می‌تواند از خط‌مشی و برنامهٔ خود او پیروی کند. ما نخست اصل مورد بحث را بیان خواهیم کرد و سپس خواهیم کوشید آن را نقد کنیم، و آنگاه با یکی دو مثال، نحوهٔ تحقیق عملی آن اصل را بررسی می‌کنیم.[۶]

اصل بنتم به‌طور خلاصه بدین‌قرار است که از میان امکانات مختلفی که در هر مورد در برابر ما وجود دارد، باید آن امکان را برگزینم که بزرگترین سعادت (یعنی بزرگترین لذت) را برای حداکثر افراد ایجاد کند.[۷]

> غایت و هدف یک قانونگذار باید سعادت مردم باشد. در امور قانونگذاری، **سودمندی همگانی**[۸] باید اصل راهنما باشد. بنابراین علم قانونگذاری عبارت از تشخیص و تعیین آن چیزی است که خیر جامعه معینی را که منافع آن مورد نظر ماست تأمین کند، حال آنکه فن قانونگذاری عبارت از فراهم ساختن وسایل تحقق آن است . . . برای آنکه [این اصل] را با کارایی کامل اجرا کنیم، یعنی آن را به شالودهٔ نظامی تعقلی مبدل نماییم، سه شرط باید فراهم آید:
>
> نخست: باید مفهوم مشخص و دقیقی برای واژهٔ سودمندی قائل شویم. . . .
>
> دوم: باید حاکمیت عالی و تقسیم‌ناپذیر این اصل را با نفی مطلق هر اصل دیگر، اعلام کنیم. . . . در اجرای این اصل هیچ استثنایی در هیچ مورد نباید روا داشته شود.
>
> سوم: باید نوعی روش محاسبه یا «حساب اخلاقی»[۹] را کشف کنیم که به‌وسیلهٔ آن بتوانیم به نتایجی یکسان برسیم . . .

۶. چنین روشی ممکن است این شبهه را پیش آورد که از بنتم سرسری گذشته‌ایم. اگر چنین گمان رود، باید به خواننده یادآوری کنیم که جلد سوم این دوره، شامل بحثی مفصل دربارهٔ بنتم است.

7. *Theory of Legislation*, pp. 1-5, 28, 42 - 43, 37 - 39.

8. General Utility

9. moral arithmetic

طبیعت، بشر را فرمانبردار دو حاکم گردانده است، یکی لذت و دیگری درد. همهٔ تصمیمات ما در زندگی به این دو [اصل] برمی‌گردد. کسی که مدعی شود که خود را از استیلای مستبدانهٔ آنها رهانیده است، نمی‌داند که دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گوید. جستجوی لذت و گریز از درد تنها غایت آدمی است، حتی در لحظه‌ای که بزرگترین لذت را از خود دریغ دارد یا جرایم سنگین را بر خود هموار کند. این اصل، چون دگرگونی‌ناپذیر و مقاومت‌ناپذیر است، باید موضوع اصلی مطالعهٔ دانشمند اخلاق و قانونگذار باشد. اصل سودمندی، هر چیزی را تابع این دو انگیزه می‌کند.

سودمندی، تعبیری انتزاعی است. معنی آن خاصیت یا تمایل هر چیزی است به آنکه خود را از شری مصون بدارد یا به خیری دست یابد. شر به معنی درد یا رنج یا علت رنج است. خیر به‌معنای لذت یا علت لذت است. . . .

بدین ترتیب، اصل سودمندی عبارت از آن است که در هر استدلالی، اساس کار ما محاسبه و مقایسهٔ دردها و لذتها باشد و هیچ اندیشهٔ دیگری را در استدلال خود دخالت ندهیم.

من هنگامی پیرو اصل سودمندی هستم که پسندیدگی یا ناپسندیدگی هر کاری را، خواه عمومی باشد یا خصوصی، از لحاظ گرایش آن به ایجاد دردها و لذتها اندازه بگیرم؛ و اصطلاحاتی مانند عادلانه یا غیرعادلانه، اخلاقی یا ضداخلاقی، خوب یا بد را به عنوان اصطلاحات جامعی به کار ببرم که بر مفاهیم دردهای معین و لذتهای معین دلالت دارند و هیچ‌گونه معانی دیگری را نمی‌رسانند. و باید همیشه دانست که من واژه‌های درد و لذت را در معانی عادیشان به‌کار می‌برم، بدون اینکه به تعاریف خودسرانه‌ای برای طرد بعضی از انواع لذت یا انکار وجود بعضی از دردها متوسل شوم. . . .

هر کس که پیرو اصل سودمندی است عقیده دارد که فضیلت تنها به علت لذاتی که از کاربرد آن ناشی می‌شود مطلوب است و رذیلت نیز تنها بدان علت نامطلوب است که موجب درد می‌شود. به همین‌گونه خیر اخلاقی تنها به‌علت گرایش آن به تأمین منافع جسمی خوب است

و شر اخلاقی به‌علت گرایش آن به ایجاد گزند جسمی بد است. البته من هنگامی که کلمه «جسمی»[10] را به کار می‌برم، دردها و لذتهای قلب و ذهن و همچنین دردها و لذتهای حواس را مورد نظر دارم: من انسان را در ترکیب واقعیش، درست بدان‌گونه که هست، در نظر می‌گیرم.

اگر آن کس که پیرو این اصل است، در میان فهرست فضیلتهای پذیرفته شده، متوجه شود که از عمل معینی درد بیش از لذت ناشی می‌شود، از ذکر آن فضیلت به‌عنوان یک رذیلت خودداری نخواهد کرد؛ او به خود اجازه نخواهد داد که یک اشتباه پیش‌پاافتاده او را بفریبد و هرگز بسادگی باور نخواهد داشت که انسان برای حمایت از فضایل اصیل باید به کاربرد فضایل ساختگی متکی باشد. وانگهی اگر او در فهرست تخلفات معمولی متوجه یک عمل بی‌اهمیت و یک نوع لذت بی‌ضرر شود، از وارد کردن آن تخلف ادعا شده به مقولهٔ اعمال قانونی خودداری نخواهد کرد: او در حق کسانی که جنایتکاران قلمداد می‌شوند همدردی احساس خواهد کرد و انزجار خود را در حق افراد ظاهرالصلاحی که در صدد آزار آنانند محفوظ خواهد داشت. . . .

هر روز ادراکات گوناگونی به ما دست می‌دهد که به آنها هیچ توجهی نداریم، [گویی از سطح وجدان ما] لغزان می‌گذرند بی‌آنکه ذهن ما را به‌خود مشغول دارند. بدین ترتیب درمی‌یابیم که اغلب چیزهای آشنای روزمره، دیگر آن هیجاناتی را که معمولاً موجب درد یا لذت ما می‌شوند در ما برنمی‌انگیزند. نامهای لذت و درد را بحق فقط می‌توان بر آنچه «ادراکات جالب» به شمار می‌آیند نهاد؛ یعنی ادراکاتی که خود را از میان انبوهی از ادراکات دیگر مشخص می‌کنند، و چنین به‌نظر می‌آید که ما میل داریم، برحسب مورد، یا آنها را طولانی‌تر کنیم یا به آنها پایان بخشیم.

ادراکات جالب یا ساده‌اند یا مرکب: در صورتی ساده‌اند که در هر مورد نتوان آنها را به بیش از یک ادراک تبدیل کرد: در صورتی مرکبند که از چندین درد ساده یا لذت ساده یا مخلوطی از لذت و درد تشکیل یافته باشند. ماهیت هر علت هیجان‌انگیز این است که ما را وادار می‌کند

10. physical

که چندین لذت را به‌عنوان یک لذت مرکب، و نه لذایذ سادهٔ گوناگون، احساس کنیم. هنگامی که لذتها در زمان واحد و در نتیجهٔ عمل علت واحدی برانگیخته شوند، میل داریم که همهٔ آنها را به‌عنوان یک لذت مرکب واحد تلقی کنیم. بدین‌گونه، نمایش تئاتری که چند حواس ما را در یک زمان با زیبایی صحنه و لباسها و هنر بازیگران و موسیقی و اجتماع بنوازد، چنین لذت مرکبی را تشکیل می‌دهد . . .[۱۱]

گسترش لذتها و گریز از دردها تنها غایاتی هستند که هر قانونگذار باید به دیده داشته باشد. از این‌رو شایسته است که قانونگذار ارزش هریک از آنها را به دقت و درستی بداند. قانونگذار با توجه به اینکه لذتها و دردها ابزارهای کار او هستند باید دربارهٔ عمق و قدرت آنها که، درواقع، از دیدگاه دیگر همان ارزش آنها را تشکیل می‌دهد بدقت مطالعه کند.

باری، اگر ما ارزش یک لذت را، با توجه به‌خود آن لذت و ارتباط آن با فرد معین؛ بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این امر به چهار وضع مختلف بستگی پیدا می‌کند. (۱)شدت آن؛ (۲)مدت آن؛ (۳)قطعیت آن؛ و (۴)نزدیکی آن.

ارزش درد نیز به همین ملاحظات متکی است.

لیکن در بررسی دردها و لذتها کافی نیست که ارزش آنها را به‌عنوان چیزهایی که لزوماً مجزا و مستقلند ارزیابی کنیم. دردها و لذتها ممکن است عواقبی به‌شکل دردها و لذتهای دیگر داشته باشند. بنابراین، اگر بخواهیم گرایش هر عملی را که از آن درد یا لذت به‌طور مستقیم ناشی می‌شود ارزیابی کنیم، باید به دو وضع دیگر توجه داشته باشیم: این دو عبارتند از (۵)بارآوری یا قابلیت تولید آن؛ (۶) خلوص آن. لذت بارآور لذتی است که بتواند لذتهای دیگری از نوع خود را به‌دنبال داشته

۱۱. بنتم پانزده لذت ساده را برمی‌شمرد و فقط از یازده درد ساده نام می‌برد (که این مایهٔ تسلی خاطر است). اینها عبارتند از لذتهای حواس، ثروت، مهارت، صمیمیت، نیک‌سرشتی یا نیکنامی، قدرت، پارسایی، نیکخواهی، بدخواهی، هوشمندی، حافظه، تخیل، امیدواری، معاشرت، و تسکین؛ و دردهای محرومیت، حواس، خرفتی، دشمنی، بدنامی، پارسایی، نیکخواهی، بدخواهی، حافظه، تخیل، و پیش‌بینی.

باشد. درد بارآور نیز دردی است که بتواند دردهای دیگری، از نوع خود را، به‌دنبال داشته باشد. لذت خالص، لذتی است که امکان تولید درد را ندارد. و درد خالص دردی است که امکان تولید لذت را ندارد.
هنگامی که این محاسبه در مورد عده‌ای از افراد به‌عمل می‌آید، اوضاع دیگری نیز باید ملحوظ گردد که عبارت است از (۷)دامنهٔ آن. یعنی شمارهٔ اشخاصی که ممکن است، برحسب مورد، تحت تأثیر آن لذت یا درد معین قرار گیرند.
فرض کنید می‌خواهیم ارزش عمل معینی را به‌طور دقیق حساب کنیم. در این صورت باید عملیات گوناگونی را که یادآور شدیم به‌تفصیل انجام دهیم. این عملیات، عناصر یک محاسبهٔ اخلاقی[12] را به‌دست می‌دهند و بدین‌ترتیب قانونگذاری باید به‌صورت یکی از موضوعات علم حساب درآید. [یعنی] شر یا دردی که [از عمل معینی ناشی] می‌شود، هزینه [آن عمل]، و خیر یا لذتی که دست می‌دهد درآمد آن به شمار می‌آید. قواعد چنین محاسبه‌ای نظیر قواعد محاسبات دیگر است. . . .
اراده، جز از این‌گونه، از عامل دیگری اثر نمی‌پذیرد؛ و انگیزه یعنی درد یا لذت. هر موجود، که ما از ایجاد احساس درد یا لذت در آن عاجز باشیم، تا جایی که امر به ما مربوط است، موجودی کاملا مستقل است. آن درد یا لذتی که موقوف بر رعایت قانونی معین است، همان چیزی است که ضمانت اجرای آن قانون نام دارد. قوانین یک کشور نمی‌تواند قوانین کشور دیگری باشد؛ و به همین دلیل در آن کشور بیگانه هیچ‌گونه ضمانت اجرایی و قدرت الزام‌آور ندارد. باری، لذتها یا دردها چهار سرچشمهٔ متمایز دارند. اینها عبارتند از سرچشمهٔ طبیعی و اخلاقی یا عمومی و سیاسی و مذهبی. دربارهٔ دردها و لذتهایی که به‌صورت مجازاتها و پاداشهای مترتب بر قواعد معین رفتار افراد هستند، باید چهار نوع ضمانت اجرا را از همدیگر بازشناسیم:
۱. ضمانت اجرای جسمی یا طبیعی شامل دردها و لذتهایی است که در جریان عادی طبیعت، بدون دخالت و تصرف انسان ممکن است دست دهد یا انتظار می‌رود که دست بدهد.

12. moral calculus

۲. ضمانت اجرای اخلاقی شامل دردها و لذتهایی است که ممکن است بر اثر عملی که همگنان ما به انگیزهٔ تنفر یا نیکخواهی، و تحقیر یا احترام در حق ما انجام دهند حاصل شود، یا انتظار رود که حاصل شود: کوتاه سخن آنکه، این‌گونه ضمانت اجرا منوط به صرافت طبع هر فرد است، [ولی] ممکن است به شکل [واکنش] تودهٔ مردم یا افکار عمومی یا [به‌انگیزه] شرف و آبرو و همدردی نیز باشد.

۳. ضمانت اجرای سیاسی شامل دردها و لذتهایی است که ممکن است از جانب مقاماتی که طبق قانون رفتار می‌کنند برای فرد حاصل شود یا انتظار رود که حاصل شود. این را می‌توان بحق ضمانت اجرای قانونی نیز نامید.

۴. ضمانت اجرای مذهبی شامل دردها و لذتهایی است که به موجب وعده‌ها و وعیدهای مذهبی ممکن است برای انسان دست دهد، یا انتظار رود که دست دهد. حریق، خانهٔ کسی را ویران می‌کند. آیا این واقعه به‌دلیل بی‌احتیاطی صاحب خانه صورت گرفته است؟ اگر چنین باشد، آن حریق نوعی مجازات ناشی از ضمانت اجرای طبیعی است. آیا به حکم قاضی چنین شده است؟ اگر چنین باشد مجازاتی است حاصل ضمانت اجرای سیاسی. آیا در نتیجهٔ بدخواهی همسایگانی است که از یاری او دریغ کرده‌اند؟ پس مجازاتی است ناشی از ضمانت اجرای عمومی. آیا نتیجهٔ قهر الاهی است؟ پس مجازاتی است ناشی از ضمانت اجرای مذهبی یا، به اصطلاح عوام، مشیت خداوندی. این مثال نشان می‌دهد که دردهایی واحد ممکن است به ضمانت اجراهای گوناگون تعلق داشته باشد: اختلاف فقط در اوضاع و احوالی است که آنها را تحقق می‌بخشند.

در جریان این کار، طبقه‌بندی ما از انواع ضمانتهای اجرا بسیار سودمند خواهد بود. این طبقه‌بندی، همچون واژه‌نامه‌ای ساده، به ما امکان می‌دهد تا انواع گوناگون نیروی اخلاقی را که به‌عنوان اهرمهای عقلی، دستگاه قلب آدمی را تشکیل می‌دهند از یکدیگر تمیز دهیم و هر یک را به نام درست خود بشناسیم، و از این‌رو برای کار ما ضرورت مطلق دارند. این چهار نوع ضمانت اجرا بر همهٔ مردم به یک ترتیب یا با اثر

یکسان عمل نمی‌کنند؛ و یقیناً گاهی متفق یکدیگر و زمانی رقیب و حتی معارض یکدیگرند. هنگامی که به اتفاق عمل می‌کنند، عملشان با نیرویی مقاومت‌ناپذیر همراه است؛ هنگامی که با یکدیگر تعارض مستقیم دارند، متقابلاً همدیگر را تضعیف می‌کنند؛ در حالی که اگر حتی رقیب یکدیگر باشند، بندرت اتفاق می‌افتد که مردم را به‌کارهای تردیدآمیز و پریشان رهنمون نشوند.
می‌توان به‌آسانی چهار مجموعهٔ قوانین تهیه کرد که به ترتیب با این چهار نوع ضمانت اجرا مطابقت کنند؛ هرچند آشکارا بالاترین حدکمال در آن است که آنها را با یکدیگر درآمیزیم، یا در یک مجموعه قوانین واحد ادغام کنیم. چنین هدفی هنوز بسیار دور است و سرانجام نیز شاید نیل به آن غیرممکن باشد. . . .

به‌یاد داریم که بنتم سه «شرط» برای اصل خود قائل شده بود: نخست آنکه باید «روشن و دقیق» باشد؛ دوم آنکه گزارشی یگانه و کافی از انگیزهٔ آدمی به‌دست دهد، و سوم آنکه به‌وسیله یک «محاسبه اخلاقی» قابل اعمال باشد. بنتم در مطالبی که از او نقل کرده‌ایم کوشیده است تا این سه شرط را ملحوظ دارد. و ما اکنون باید یادآور شویم که او در هیچ موردی موفق نبوده است. درواقع اصل مورد نظر او:
(الف) مبهم است. وقتی که بنتم بر این امر پامی‌فشارد که بالاترین درجهٔ خوشبختی برای بیشترین شمارهٔ افراد فراهم شود، مقصود او این است که در هر مورد معینی تنها یک راه وجود دارد که (اگر ما آن را بشناسیم) راه درست است و ما باید در عمل از آن پیروی کنیم. ولی چنین انگاریم که دو عمل X و Y را بتوان در یک مورد انجام داد. فرض کنیم X قادر است بیست‌وپنج واحد خوشبختی برای هر یک از افراد گروه پنج نفری (۱۲۵=۵×۲۵)؛ و Y چهار واحد خوشبختی برای هر یک از افراد گروه بیست وپنج نفری (۱۰۰=۲۵×۴) ایجاد کند. راه درستی که باید در پیش گیریم کدام است؟ اگر بخواهیم بنابر اصل ایجاد بالاترین درجهٔ خوشبختی عمل کنیم، X را انجام خواهیم داد؛ و اگر بخواهیم اصل خدمت به بیشترین شمارهٔ افراد را در نظر گیریم Y را انجام خواهیم داد. به‌عبارت دیگر، آنچه در ظاهر قضیه اندرزی واحد و بدیهی به‌نظر

می‌رسد، در حقیقت دو اندرز جداگانه است که در اغلب موارد با یکدیگر تضاد دارند.
(ب) نارساست. بنتم نه تنها استدلال می‌کند که انسان همیشه باید جویای لذت باشد، بلکه می‌گوید درواقع هرکس همیشه جویای لذت خویش است. این نظر، نوعی ساده‌پنداری انگیزه‌های انسانی است. حتی اگر قبول کنیم که افراد باید در جستجوی چیزی به جز لذت نباشند، بدیهی است که آنان اغلب زیر تأثیر ملاحظات دیگری نیز قرار می‌گیرند. برخلاف تصور بنتم چنان نیست که ما همگی بر اساس انگیزه‌ای واحد، یعنی میل به لذت، عمل کنیم؛ و تفاوت ما، البته اگر تفاوتی هست، در اموری باشد که برای ما لذت ایجاد می‌کند؛ و تمامی مسئلهٔ رفتار انسان فقط مسئلهٔ تعیین این امر باشد که چه چیزهایی بیشترین لذت را به انسان می‌بخشند. مثلاً یکی از ویژگیهای اندیشهٔ بنتم این است که وظیفه و سود انسان را یکی می‌داند، یعنی مدعی است که ما فقط یک وظیفه داریم و آن جستجوی بالاترین لذت ممکن است. اگر حق با بنتم بود، هیچ‌کس تضادی میان وظیفه و سود خویش احساس نمی‌کرد، لیکن، در واقع امر، همگان چنین تضادی را به‌تجربه احساس می‌کنند.[۱۳] فرض کنیم که در وضعی قرار داشته باشیم که بتوانیم یا حقیقت را بگوییم یا از اردوگاه کار اجباری بگریزیم. اگر ما شق اول را وظیفهٔ خود بشماریم، باید به رغم رنجی که بر سر خود می‌آوریم به آن عمل کنیم. انکار اینکه مردم در واقع امر گاهی شق اول را انتخاب می‌کنند، در حقیقت انکار واقعیت است؛ ولی این ادعا که بنتم از آن ناگزیر است که انسان بدان منظور این شق را برمی‌گزینند که از آن لذت اضافی می‌برد بیخردانه است.

حقیقت بظاهر این است که مردم نه از روی یک انگیزه بلکه از روی انگیزه‌هایی متعدد و گوناگون عمل می‌کنند؛ و تنها یک خشنودی یا لذت به مقادیر گوناگون وجود ندارد، بلکه خشنودیهای انسان متعدد و از لحاظ کیفیت با یکدیگر متفاوتند.

بنتم فقط یک غایت برای انسان تصور می‌کند و آن لذت است، و انواع خشنودی را در تفاوت مقدار آن ـ یعنی در کم و بیش بودن لذت ـ می‌پندارد. در حالی که باید گفت خشنودیهای بسیار زیادی که کیفاً متفاوتند وجود دارد که اغلب نمی‌توان آنها را

۱۳. در اینجا استدلال ما آن نیست که مردم در کشف چنین تضادی محقند، بلکه مقصود ما صرفاً این است که مردم این نوع تضادها را کاملاً احساس می‌کنند و چنین تضادهایی گاهی در رفتار آنها آشکار می‌شود. اگر نظر بنتم درست بود که مردم چیزی جز لذت خود نمی‌جویند، هیچ‌گاه تضادی میان وظیفه و سود افراد بروز نمی‌کرد.

فقط با قیدهای کم یا بیش با یکدیگر مقایسه کرد. از آنجا که بنتم ذهنش را فقط به روی کلمهٔ لذت متمرکز کرده است، حقیقت کیفیت انگیزهٔ انسانی از نظر وی پنهان مانده است و، از این‌رو، نظر بنتم دربارهٔ لذت، بر انتزاعی میان‌تهی مبتنی است. اگر ما اصلاً بخواهیم کلمهٔ لذت را به کار ببریم، بهتر است [به‌جای یک لذت] دربارهٔ لذتها سخن گوییم، ولی بهتر است که از آن یکسر اجتناب ورزیم. با این حال ظاهراً بنتم برای مفهوم لذت مصداقی واحد قائل است، یعنی تصور می‌کند که چیزی به نام لذت به‌صورت یک شیء ملموس و محسوس وجود دارد که می‌توان به آن افزود یا از آن کاست یا مانند کیکی در میهمانی چای قسمت‌قسمت کرد. متأسفانه در نگرش بنتم یک هستی بسیط و همسان که مصداق واژهٔ لذت و به مقدارکم یا زیاد قابل انضمام به اشیاء و فعالیتهای گوناگون باشد وجود ندارد. بلکه خشنودیهای بسیار متعدد کیفاً مختلفی وجود دارد که هر یک کلاً از شیئی یا فعالیتی که حامل آن است متأثر می‌شود. بنتم می‌پندارد که اندازهٔ معینی از لذت (مانند کیکی به وزن معین) به عمل گردش رفتن و، همچنین، اندازه‌ای از آن به عمل در خانه ماندن منضم است. ولی کافی است ببینیم که لذت گردش رفتن از لحاظ کیفیت با لذت در خانه ماندن تفاوت دارد، زیرا هر یک از آنها با چاشنیهای مخصوصی که مکمل هر فعالیت است، ویژگی خاص خود را پیدا می‌کند.

(ج) کاربردناپذیر است. محاسبهٔ اخلاقی بنتم متضمن نظریهٔ خاصی دربارهٔ لذت است که ما هم‌اکنون از آن انتقاد کردیم. حتی در این محاسبه نیز کار او چندان رضایتبخش نیست، زیرا وی هیچ‌گونه ترازویی برای سنجش عوامل مختلف در مقابل یکدیگر به‌دست نمی‌دهد. مثلاً عنوان کردن این موضوع که ما باید شدت و طول مدت را در نظر بگیریم، کاملاً بجاست. اگر ما دو لذت را با شدت مساوی می‌داشتیم، آنقدر عقلمان می‌رسید که لذت طولانی‌تر را انتخاب کنیم. ولی فرض کنیم که آنها، هم از لحاظ شدت و هم از لحاظ طول مدت، متفاوت باشند، آنگاه چه باید کرد؟ چه اندازه شدت با چه اندازه طول مدت برابر است؟ چون بنتم این مطلب را به ما نمی‌گوید، محاسبهٔ او فایدهٔ چندانی ندارد. و البته حقیقت این است که او نمی‌تواند در این زمینه چیزی به ما بگوید. [زیرا] خشنودیها از آن نوع چیزهایی نیستند که بتوان آنها را اندازه گرفت و هرچند شاید بتوان، فرضاً، طول مدت یا نزدیکی چیزی را اندازه گرفت، لیکن این محاسبات در انتخاب میان دو خشنودی که از لحاظ کیفیت کاملا متفاوت باشند

ـ مثلاً ادای وظیفه و اجتناب از مجازات ـ اهمیت چندانی ندارد.
سه عامل اخیر در محاسبه (یعنی قابلیت تولید، خلوص، و دامنه) مسئلهٔ دیگری را به‌وجود می‌آورد. هر محاسبه‌ای دربارهٔ لذت و درد، محاسبه‌ای است دربارهٔ آینده. ولی علاوه بر غیرممکن بودن مقایسهٔ خشنودیهایی که از لحاظ کیفیت متفاوتند، مشکل سیر آیندهٔ حوادث نیز در میان است. ما نه‌تنها باید از میان X و Y، بر اساس پیامدهای مستقیم آنها از لحاظ لذت و درد، یکی را برگزینیم، بلکه در این مورد باید پیامدهای آنها را تا آینده‌ای بی‌نهایت دور و (احتمالاً) برای نسلهایی که هنوز به‌دنیا نیامده‌اند ملحوظ داریم. ممکن است بخواهیم از این استنتاج صرف‌نظر کنیم و برای آینده‌ای که باید در ملاحظات یک قانونگذار به‌حساب آید حدودی قائل شویم. ولی این حدود، در چه نقطه‌ای و بر چه اساسی باید تعیین شود؟ و به هر صورت روشن است هر قدر هم بینشی که از قانونگذار انتظار داریم کوتاه مدت باشد، آینده نامعلوم‌تر از آن است که ارزشیابی او بتواند آن دقتی را که بنتم انتظار و توقع دارد در برداشته باشد.

## اصلاح

اصل سودمندی بنتم باید معیاری مطلقاً دقیق را برای آزمایش هر نهاد موجود و هر قانون پیشنهادشده‌ای در اختیار ما بگذارد. لیکن رسوم و عادات موجود نتیجهٔ جریانی کند و تصادفی است که تا اندازه‌ای ناشی از رشد طبیعی، تا اندازه‌ای محصول تجارب عملی، تا اندازه‌ای نتیجهٔ انطباق با اوضاع و احوال، و تا اندازه‌ای نیز حاصل سازش میان فشارهای متضاد است. به‌نظر نمی‌رسد که بدین‌سان رسوم و عادات موجود، مطابق معیار بنتم، چندان سودمند از آب درآید. بنابراین طبیعتاً می‌توان انتظار داشت که بنتم خواهان اصلاح رادیکال یا ریشه‌ای نهادهای موجود باشد. در حقیقت نیز بنتم سرانجام خواستار اصلاح اساسی حکومت بریتانیا شد، زیرا وی معتقد بود که حکومت یک اکثریت دموکراتیک، به احتمال قوی، بزرگترین لذت را برای بیشترین شمارهٔ افراد فراهم می‌آورد.[۱۴] اما مشکل بتوان چنین مشربی را رادیکالیسم افراطی نامید؛ و درواقع

۱۴. از پاره‌ای جهات استنتاجهای بنتم در مورد شکل حکومت مانند استنتاجهای انقلابی‌مشربان فرانسه است، هرچند او با دلایلی که آنها به این نتیجه‌گیری رسیدند شدیداً مخالف بود. البته نمی‌توان گفت که در واقع کمتر از آنها جزمی‌مشرب است؛ زیرا اگر آنان دربارهٔ حقوق مطلق انسان بحث می‌کردند،
←

بنتم به‌اندازهٔ هر محافظه‌کار انگلیسی محافظه‌کار است. جستجوی دلایل این تناقض آشکار آنقدرها دشوار نیست. اولا اصل سودمندی، چون فقط یک اصل شبه‌علمی است، نتایج معتبر عینی به‌دست نمی‌دهد. هنگامی که یک مهندس، فشارهای وارده بر پلی را که در حال ساختنش است محاسبه می‌کند، نتایجی که به‌دست می‌آورد زیر تأثیر خلق و خو یا پیشداوریهای عاطفی او قرار نمی‌گیرد. اما اصل سودمندی آنچنان ذهنی است که نتیجه‌گیریهای شخصی بر اساس آن گاهی در یک جهت و زمانی در جهت دیگر است. بدین ترتیب، احتیاط مادرزادی بنتم او را وا می‌دارد تا از امنیت و وضع موجود [15] جانبداری کند.

علاوه بر آن، بنتم یکی از پیروان سرسخت اقتصاد آزاد[16] است: او چنین می‌اندیشد که مقررات حکومت و «مداخله» آن باید به حداقل میزان ممکن باشد و، در صورت لزوم، باید فقط جنبه منفی [یا بازدارنده] به خود بگیرد: دولت می‌تواند جلو بعضی از عملیات را بگیرد، ولی نمی‌تواند کارهایی را بر جامعه تحمیل کند. این نتیجه‌گیری بنتم تنها از آن رو نیست که به عقیدهٔ او لذت، غایت همه افراد است، بلکه معلول این نیز هست که به عقیدهٔ او انسان به اندازهٔ کافی معقول هست که دریابد تندرستی و آسایش او در حساب آخر از راه تأمین تندرستی و آسایش همنوعانش بهتر حاصل می‌شود.

ثانیاً بنتم معتقد است که چشمداشتها و آرزوهای بشر با محاسبات او ارتباط دارد. این اعتقاد، او را ناگزیر به طرفداری از وضع موجود سوق می‌دهد. زیرا مردم آرزو دارند که چیزهایی را که هم‌اکنون دارند همیشه داشته باشند و ناکامی در این آرزو برای آنان دردناک است. اگر ما این ناکامی را، مانند بنتم، جدی بگیریم، از اصلاحات وسیع نهادهای موجود جانبداری نخواهیم کرد.

همهٔ این نکته‌ها را می‌توان با تفصیل بیشتر در مطالبی که در زیر از بنتم نقل می‌کنیم آشکار دید.[17]

> بنابراین، حکومت را می‌توان به فن پزشکی تشبیه کرد؛ بدین‌معنی که کار آن فقط گزینش میان چند شر است. هر قانونی یک شر است، زیرا هر

→
بنتم نیز از لذتهای مطلق سخن می‌گوید. ولی او بر آن بود که انقلابیون فرانسه از مهملات ماوراءالطبیعی سخن می‌رانند، در حالی که بحث او جنبهٔ علمی محض دارد.

15. *Status quo* 16. *Laissez faire* 17. *Ibid.*, pp.65, 119 - 129.

قانونی نوعی نقض آزادی است؛ به‌طوری که ـ بار دیگر تکرار می‌کنم ـ حکومت فقط می‌تواند میان شرها یکی را برگزیند. در این حال، هدف قانونگذار هنگام چنین گزینشی چه باید باشد؟ او باید از دو امر یقین حاصل کند: اول اینکه، همواره حوادثی که او می‌کوشد از آنها جلوگیری کند در واقع شر هستند؛ و دوم اینکه، این شرها بزرگتر از شرهایی هستند که او می‌خواهد به‌عنوان وسیلهٔ جلوگیری از آنها به کار ببرد. . . .
قانونگذار باید حقوق مردم را با شوق و رغبت به آنان بدهد، زیرا حقوق به‌خودی‌خود منشاء خیرند؛ همچنین باید تعهدات و تکالیف را با بی‌میلی بر آنان تحمیل کند، زیرا آنها نیز به‌خودی‌خود منشاء شرند. اصل سودمندی ایجاب می‌کند که قانونگذار هیچ‌گاه جز برای رساندن سود بیشتر چیزی را بر مردم تحمیل نکند. . . . باری، ماهیت موجودات چنان است که هرگونه قیدی بر آزادی آنان، احتمالا احساس دردی نسبتاً گران در پی می‌آورد؛ و این غیر از آن رنج و مزاحمتی است که در مورد خاصی، بر اثر نوعی بازداری، ایجاد می‌شود. بنابراین چنین نتیجه می‌گیریم که هیچ قیدی نباید تحمیل شود و هیچ اختیاری نباید تفویض گردد، و هیچ قانون اجبارآوری نباید به تصویب برسد، مگر براساس دلایل ویژه و کافی. . . .
[به‌همین دلیل] کار تهیهٔ موجبات لذت باید کم و بیش تماماً به عهدهٔ خود فرد واگذار شود، و وظیفهٔ اصلی حکومت باید محافظت فرد در مقابل رنج باشد . . . قانونگذار باید در تجویز و توزیع حقوق و تکالیف، چنانکه یادآور شدیم، خوشبختی اجتماع سیاسی را غایت و هدف خود قرار دهد. در ضمن تحقیق بیشتر دربارهٔ اینکه این خوشبختی در چیست، به چهار هدف فرعی برخورد می‌کنیم که عبارتند از: معاش، فراوانی، برابری، و امنیت. . . . همهٔ وظایف قانون ممکن است به یکی از این چهار سرفصل مربوط باشد: یعنی فراهم کردن وسایل معیشت، تلاش در پی فراوانی، تأمین برابری، و حفظ امنیت . . . مفهوم معاش . . . جزئی از مفهوم وفور یا فراوانی است، با این حال باید آن را جداگانه بررسی کنیم؛ چرا که قانون باید بسیاری چیزها را فقط به‌منظور فراهم کردن وسایل معیشت تصویب کند و حال آنکه آن چیزها به‌منظور مجرد

تأمین فراوانی به‌هیچ‌وجه ضرورت ندارد. . . .

من «برابری» را از هدفهای قانون شمرده‌ام. در هر ترتیبی که برای ارزانی داشتن بزرگترین مقدار ممکن خوشبختی به همهٔ مردم اختیار شود، دلیلی وجود ندارد که قانون به یکی، بیشتر از دیگری امتیاز بدهد. . . .

ولی خطر در همین جاست: تنها یک اشتباه [درگسترش بیش از اندازهٔ برابری] ممکن است نظام اجتماعی را سرنگون کند و شیرازهٔ اجتماع را از هم بگسلد.

بعضی افراد ممکن است از این امر حیرت کنند که چرا آزادی در میان غایات اصلی قانون گنجانده نشده است. ولی اگر بخواهیم از هرگونه آشفتگی اجتناب ورزیم، باید آن را شاخه‌ای از امنیت تلقی کنیم. آزادی فردی عبارت از امنیت در برابر انواعی از مظالم است که دامنگیر افراد می‌شود؛ حال آنکه آنچه آزادی سیاسی خوانده می‌شود نیز شاخه‌ای از امنیت است ـ یعنی امنیت در مقابل بی‌عدالتی اشخاصی که کار حکومت به آنان واگذاشته شده است. . . .

. . . آنچه به نفع امنیت انجام می‌گیرد، ممکن است در عین حال موجب تأمین معاش و فراوانی نیز بشود. ولی، از طرف دیگر، اوضاع و احوالی پیش می‌آید که در آن آشتی دادن این دو هدف ممکن نیست، و تدبیری که از یک اصل مستفاد می‌شود مغایر اصل دیگر است. برای مثال، ممکن است برابری، چنان توزیعی از مالکیت را ایجاب کند که با امنیت ناسازگار باشد. هنگامی که بین این دو هدف در حقیقت برخورد و تعارضی روی دهد، باید تشخیص دهیم که کدام یک باید حاکم شود. باری، در نظر اول روشن است که معاش و امنیت، از حیث اهمیت، در مرتبه‌ای والا و یکسان قرار دارند؛[۱۸] در حالی که فراوانی و برابری آشکارا از اهمیت کمتر برخوردارند. در حقیقت بدون امنیت، برابری حتی یک روز نمی‌پاید؛ و بدون معاش، فراوانی هر آینه محال است. معاش و امنیت، عین زندگی هستند، حال آنکه، دو هدف اخیر را می‌توان زیورهای زندگی دانست. . . .

از برابری فقط هنگامی می‌توان جانبداری کرد که به امنیت آسیبی

۱۸. در دو صفحه قبل بنتم گفته بود که امنیت، هدف اصلی و در واقع بالاترین هدف است.

نرساند و نیز ما را در توقعاتی که از قانون داریم نومید نکند و ترتیبی را که در توزیع حقوق عملا مورد توافق قرار گرفته و فیصله یافته است برهم نزند.

## مالکیت[۱۹]

برای آنکه بتوانیم مزایای قانون را به‌طورکامل بشناسیم، بهتر است بکوشیم مفهوم روشنی از مالکیت به‌دست دهیم. ما بدین نکته واقف خواهیم شد که چیزی به‌عنوان مالکیت طبیعی وجود ندارد؛ و مالکیت تماماً مخلوق قانون است.

مالکیت چیزی جز اساس انتظار و توقع معینی نیست؛ یعنی انتظار و توقع کسب برخی امتیازات از چیزی (که اکنون در تملک ماست)، به‌دلیل ارتباطی که ما با آن چیز داریم. . . .

و اما امنیت در مورد مالکیت به این معنی است که در انتظاراتی که افراد، بر اساس قانون، برای داشتن نصیب معینی از ثروت دارند هیچ اختلالی پدید نیاید. قانونگذار باید به چنین انتظاراتی حرمت بسیار نهد. زیرا اینها انتظاراتی هستند که او خود به وجود آورده است: برای خوشبختی اجتماع، اساساً لازم است که قانونگذار این انتظارات را نافرجام نگذارد؛ و نظر او به هر اندازه که با آن انتظارات تعارض یابد، به همان اندازه موجب شر مسلم خواهد شد. . . .

قانونگذاری که اشتیاق دارد کار خود را با توجه کامل به این اصل بزرگ امنیت انجام دهد، دربارهٔ مقدار اموالی که از قبل در جامعه وجود داشته است چه حکمی باید بدهد؟ او باید شیوهٔ توزیعی را که عملا تثبیت شده است حفظ کند. . . .

[اما] چگونه ممکن است نظام جدیدی را در توزیع اموال ایجاد کنیم بی‌آنکه از افراد چیزی را که از قبل مالک آن بوده‌اند بگیریم؟ چگونه می‌توانید یک تن را از مال خود محروم کنید بی‌آنکه امنیت همگان را به

19. *Ibid.*, pp. 145, 147, 148, 157.

خطر اندازید؟ . . . بر سر . . . امنیت و صناعت و سعادت چه خواهد آمد؟
ولی شاید ایراد کنند که قوانین مالکیت در عین‌حال که برای دارندگان ثروتهای بزرگ خوب است، عرصه را بر کسانی که چیزی ندارند تنگ می‌کند: یعنی با وضع این قوانین، تهیدستان در واقع امر از زمانی که چنین قوانینی وجود نداشته‌اند مستمندتر و تیره‌روزتر خواهند شد.
[در پاسخ باید گفت که] قوانین با ایجاد حق مالکیت، ثروت را به وجود آورده‌اند؛ لیکن تهیدستی به‌هیچ‌وجه زادهٔ قوانین نیست ـ تهیدستی وضع ابتدایی بشر است. انسانی که معاش بخور و نمیری دارد عیناً همانند مردی است که در وضع طبیعی، یعنی توحش، به سر می‌برد. من اذعان می‌کنم که در وضع مصنوعی، اجتماع تهیدستان جز از راه تلاشی رنج‌آور، چیزی نمی‌توانند به‌دست آورند؛ ولی چنین کسانی حتی در وضعی طبیعی، جز با عرق جبین، چه می‌توانند به‌دست آورند؟ . . . کار کشاورزان ما [از کار انسانهای وحشی] ملال‌آورتر و یکنواخت‌تر، ولی اجرشان مسلم‌تر است: حال و روز زنان ایشان چندان دشوار نیست: و برای کمک به معیشت کودکان و پیران نیز وسایل مقتضی بیشتر وجود دارد:[۲۰] آهنگ افزایش جمعیت، بی‌نهایت زیادتر است ـ و این دو وضع به‌تنهایی می‌تواند نشان دهد که کدام گروه خوشبخت‌تر است.

این یکی از استدلالهای خاص بنتم است! این حقیقت (البته اگر حقیقت باشد)

۲۰. بنتم به نحوی مؤثر هواخواه پشتیبانی دولت از تهیدستان است. وی پس از آنکه تصویری زنده از رنجهای محرومیت (که به گفتهٔ او اندوهبارترین جنبهٔ زندگی اجتماعی است) به‌دست می‌دهد، یادآور می‌شود که علاوه بر اقدامات سازمان دولتی خاصی که مأمور کمک به تهیدستان است، فقط دو راه برای تخفیف آلام آنان وجود دارد، یکی پس‌انداز و دیگری کمکهای داوطلبانه، لیکن هیچ یک از این دو وافی به مقصود نیست.
(او چنین ادامه می‌دهد) «بنا بر این ملاحظات، ما می‌توانیم به‌عنوان یک اصل کلی قانونگذاری مقرر کنیم که نظام معینی برای کمک به تهیدستان تأسیس شود؛ زیرا می‌توان بوضوح دریافت که فقط کسانی باید تهیدست به‌شمار آیند که فاقد وسایل ضروری زندگی هستند. . . . و اما دربارهٔ میزان کمک قانونی ـ یعنی کمک اجباری ـ [می‌توان گفت که] این میزان نباید از حدود ضروریات ساده تجاوز کند؛ زیرا فراتر رفتن از این حد به معنی تحمیل باری‌گران بر کوشندگان، به سود تن‌آسایان است. . . . » نظریهٔ قانونگذاری، صص ۱۷۴ ـ ۱۷۵.

که کارگران در جهان امروز از وحشیان خوشبخت‌ترند، دلیل آن نمی‌شود که آنان به همان اندازه که امکان خوشبختی دارند خوشبختند. این حقیقت که اگر قوانین مالکیت اصلاً وجود نمی‌داشت ما تیره‌روزتر از آن می‌بودیم که اکنون هستیم، دلیل آن نمی‌شود که اگر قوانین مالکیت دیگری وجود می‌داشت، نمی‌توانستیم خوشبخت‌تر از آن باشیم که اکنون هستیم. این حقیقت که وضعی که در آن برخی افراد مالک هستند از وضع دوران توحش برتر است، دلیل آن نمی‌شود که وضع اول بر وضعی که در آن مالکیت عمومی اموال وجود داشته باشد رجحان دارد. و همچنین باز باید گفت که به هیچ‌وجه معلوم نیست که فرضاً اگر توزیع مجددی از اموال صورت گیرد، سرخوردگی ثروتمندان بر شادی بینوایان بچربد. در واقع اساس هر استدلالی، نظیر استدلال بنتم، که مبتنی بر آرزوها و انتظارات باشد، فوق‌العاده سست است. زیرا انتظارات متغیرند و اگر به اندازهٔ کافی تغییر یابند، ممکن است استدلال مبتنی بر آنها، بی‌اساس از کار درآید. هر کس انتظار دارد چند درصد از منافعش پس از پرداخت مالیات برایش باقی بماند؟ نسل زمان بنتم از آنچه امروز با آرامش خاطر پذیرفته می‌شود سخت شگفتزده می‌شد. کوتاه سخن آنکه، استدلالهای مبتنی بر [اصل] سودمندی، حتی اگر از جهات دیگر معتبر باشند، از این جهت باطل از کار درمی‌آیند که ماهیت انسانِ نیمهٔ دوم قرن هجدهم را صورت نهایی و غایی بشر فرض می‌کنند. غفلت بنتم از گذشته، او را بر آن می‌دارد که به زمان حال هرچه محکمتر بچسبد. زیرا او غافل است که زمان حال از بطن زمان گذشته زاده می‌شود و زمان حال مآلاً به زمان آینده تحول می‌یابد. از این‌رو بنتم نمی‌تواند دریابد که استدلال او فقط نسبت به اوضاع و احوالی که در زمان او وجود داشته معتبر است.

## بنتم و فلسفهٔ عصر ما

ما از برخی جهات به بنتم بسیار نزدیکیم و از پاره‌ای جهات از او بیش از ماکیاولی دور هستیم. همچنین، از بعضی جهات، او به قرن خویش تعلق دارد[۲۱] و، از جهات

۲۱. مونتگیو (Montague) این نکته را چه خوب بیان کرده است: «آثار بنتم به‌طور عمده نمایندهٔ آن دوران برجستهٔ فکری است که عموماً به نام مشرب قرن هجدهم خوانده می‌شود، لیکن، در حقیقت، دامنهٔ آن دوران از پایان جنگهای مذهبی تا بروز انقلاب فرانسه بسط یافته است. آثار بنتم همهٔ اوصاف
←

دیگر، راهی را که فلسفهٔ سیاسی می‌بایست در قرون نوزدهم و بیستم برگزیند نشان می‌دهد. به همین جهت، فصل مربوط به بنتم، چنانکه سزاوار است، در پایان این جلد قرار گرفته است.

اگر ما بنتم را مثلاً با لاک مقایسه کنیم، با دو طرز استدلال کاملا متفاوت روبه‌رو خواهیم شد. ممکن است هر دو آنان بر سر این اصل موافق باشند که یکی از مهمترین وظایف دولت، حمایت از مالکیت خصوصی است. ولی لاک بدان علت چنین استدلال می‌کند که معتقد است همهٔ مردم دارای حق طبیعی به «زندگی و آزادی و دارایی» خود هستند. ولی بنتم به اثبات این نکته قناعت می‌کند که حمایت از مالکیت خصوصی به تأمین «سعادت عمومی» منجر می‌شود. ممکن است این معنی را به‌شیوهٔ دیگری بیان کنیم و بگوییم که توجیه لاک از دولت اساساً اخلاقی است، در حالی که توجیه بنتم، در این باره بر اساس مشرب لذتباورانه است. اساس تمامی استدلال لاک تقریباً پاره‌ای اصول ظاهراً مسلم دربارهٔ طبیعت و رفتار انسانی است. او بیشتر به تأکید این موضوع علاقه دارد که این اصول مسلم چه هستند و چه نتایجی در زمینهٔ روابط سیاسی باید داشته باشند. لاک اصرا می‌ورزد که این اصول مسلم باید در نظام بالفعل سیاسی تحقق پذیرد، لیکن نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان به این مقصود رسید. در مورد بنتم مسئلهٔ سیاسی از ریشه ساده شده است. به نظر او ما یک غایت روشن و تردیدناپذیر داریم ـ و آن لذت است. هر چیز دیگری صرفاً محاسبه‌ای است از اینکه چگونه می‌توان به این غایت دست یافت. بنابراین، تمامی مسئلهٔ سیاسی، همانا مسائل مربوط به طرق و وسایل هستند. حل این مسائل، بستگی به دانشی درست دربارهٔ جریان واقعی زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دارد. بدین‌ترتیب بنتم نظریهٔ سیاسی را در مقایسه با علم سیاست بی‌اهمیت می‌داند، زیرا به عقیدهٔ او هر مسئلهٔ سیاسی خودبه‌خود به شکلی تبدیل می‌شود که مستلزم تحقیق تجربی بی‌واسطه‌ای است.

باری، هرچند در قرن نوزدهم یقیناً برخی نظریه‌پردازان سیاسی وجود داشته‌اند، ولی اگر بگوییم که در این قرن موضوع سیاست بیش از پیش به امور عملی مربوط می‌شده است، سخن نابجایی نگفته‌ایم. بی‌شک امروزه شیوهٔ استدلال بنتم بیش از

→ برجسته آن دوران را نشان می‌دهد؛ یعنی امیدواری بیکران به آینده همراه با تحقیر بیش از اندازهٔ گذشته؛ انساندوستی بی‌دریغ آمیخته با بدبینی به طبیعت انسانی؛ روح ماجراجویانهٔ علمی، آمیخته با جزمیتی گستاخانه؛ فضل فروشی خنده‌آور همراه با شعور بی‌اندازه.»

شیوهٔ استدلال لاک بر دلها می‌نشیند. حتی با وجود آنکه نظریهٔ لاک در قانون اساسی امریکا مندرج شده است، کافی است سرمقاله روزنامه‌ای را بخوانیم، یا به مناظره‌ای در کنگرهٔ امریکا گوش دهیم، یا یکی از احکام دیوان عالی امریکا را مطالعه کنیم تا ببینیم که تا چه اندازه دیدگاه بنتم در آنها نفوذ دارد. امروزه دیگر مرسوم نیست که از فلان لایحه دولت به این دلیل دفاع کنند که «برحق است» ـ یعنی با بعضی از اصول اخلاقی به حکم شعور باطنی انسان موافقت دارد. بلکه در دفاع از آن فقط می‌گویند که «خوب» است ـ یعنی سعادت بیشتری را ایجاد می‌کند. و حتی اگر ما لایحهٔ معینی را بر حق بدانیم، بدان دلیل است که آن لایحه را مبداء خیر می‌دانیم. کوتاه سخن آنکه، ما همچون بنتم بیشتر به نتایج علاقه‌مند هستیم تا به اصول. می‌توان گفت که بنتم از این دیدگاه وسیع، منادی عملگرایی است که ذهن امروزی به‌طور روزافزون بدان می‌گراید.

ولی اگر با تصور بنتم دربارهٔ غایت و روش سیاست موافق باشیم، با نظر او راجع به وسایل موافق نیستیم. در این مورد ما با بنتم اختلاف بسیار داریم و خود را، فرضاً، به برک و مونتسکیو نزدیکتر می‌یابیم. حقیقت این است که همان‌گونه که بنتم مسئلهٔ سیاسی را با تبدیل همهٔ امور به محاسبه‌ای دربارهٔ وسیله‌ای برای رسیدن به غایت، ساده کرده است، خود محاسبه را هم با تبدیل آن به یک ارزیابی سهل لذتجویی ساده کرده است. حال نظر ما در مورد ساده کردن قسمت اول هرچه باشد، امروز این ساده کردن قسمت اخیر، عموماً مردود محسوب می‌شود. یکی از علل آن این است که کمتر کسی مانند بنتم عقیده دارد که عمل انسان انگیزه‌ای واحد داشته باشد. و به نظر نمی‌رسد که آدمیان بیش از آنکه به‌سوی گروه بی‌نهایت متنوعی از اشیاء مختلف گرایش پیدا می‌کنند، به‌سوی مفهوم انتزاعی واحدی به‌نام «لذت» متمایل شوند. همچنین امروز اغلب مردم می‌گویند که تصور بنتم دربارهٔ طبیعت انسانی، محصول خوشبینی بیش از اندازه است. حتی اگر همهٔ مردم جویای یک چیز، یعنی لذت، باشند، فارغ شدن از هرگونه تعصب و تعلق برای تصمیم دربارهٔ اینکه چه اقدامی بیشترین لذت را به آنان می‌بخشد، کار آسانی نیست. خلاصه کلام، نظر بنتم به دیدهٔ ما ساده‌لوحانه می‌نماید، زیرا ما اینک از روانشناسی انسان آگاهی بیشتری داریم (یا تصور می‌کنیم که آگاهی بیشتری داریم). به‌نظر می‌آید که ماکیاولی بیش از همهٔ آن چیزهایی که مکتب علمی بنتم می‌توانست به او تعلیم دهد، دربارهٔ طبیعت انسانی

آگاه است. ما ممکن است با همهٔ آنچه ماکیاولی گفته است موافق نباشیم ولی، مانند او، انسان را موجودی فوق‌العاده پیچیده می‌یابیم که گاهی ضمیری روشن دارد، ولی اغلب منحرف و نامعقول و بی‌ثبات است.

ما همچنین محاسبهٔ بنتم را دربارهٔ وسایل رسیدن به لذت ساده‌لوحانه می‌یابیم، زیرا [امروز] دربارهٔ وابستگی انسان به نهادهایی که در حیطهٔ آنها زیست می‌کند و دربارهٔ رشد تاریخی آنها آگاهی بیشتری داریم (یا تصور می‌کنیم که آگاهی بیشتری داریم). مانند بُدَن و مونتسکیو از روابط خود با محیط مادی خویش بسیار آگاهیم؛ و مانند مونتسکیو و برک بر روابط خود با گذشته وقوف فراوان داریم؛ و مانند این هر سه متفکر میزان تأثیر محیط اجتماعی و مادی را بر کسانی مانند خویش خوب می‌شناسیم. بنابراین، از این لحاظ ما این سه متفکر را بسیار بیشتر از بنتم به خود نزدیک می‌بینیم، زیرا بنتم تقریباً تمامی این عوامل را نادیده گرفته و آدمیان را به‌عنوان افرادی محصور در خود و مستقل از یکدیگر و میحط خویش، مانند آجرهایی که بر روی هم دیواری را تشکیل دهند، پنداشته است.

بدین ترتیب آنچه از اندیشه‌های بنتم برای ما جالب است، توصیه‌های ویژهٔ او نیست، هرچند این توصیه‌ها بی‌گمان به میانجیگری مریدان او بر سیر حوادث تأثیر داشته است؛ بلکه تعلق به مرحله معینی از تحول [اندیشه سیاسی] است. او از لحاظ شیوهٔ تصورش از طبیعت انسانی و کشاکش نیروهای سیاسی، مانند بیشتر فیلسوفان قرن هجدهم، روشنفکر و عقل گراست. لیکن از لحاظ برداشتش از مسئلهٔ سیاسی به‌عنوان یک موضوع اساساً عملی، و علاقه‌اش به اصلاح، و توجهش به رفاه مادی، بیش از آنکه تاریخ تولد و مرگ او گواهی دهد، همروزگار ماست.

## فصل دوم: نیکولوماکیاولی

Burckhardt, Jakob: *The Civilization of the Renaissance in Italy* (translated by S. G. C. Middlemore, 1898).
Cellini, Benvenuto: *Autobiography* (translated by J. A. symonds, 1899).
Gilbert, Allan H.: *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners* (Duke University Publications, 1938).

## فصل سوم: ژان بُدَن

Allen, J. W.: *A History of Political Thougbt in the Sixteenth Century* (Methuen, 1928).
Figgis, J. N.: *The Divine Right of Kings* (Cambridge University Press, Second edition, 1922).

## فصل چهارم: تامس هابز

Laird, J.: *Hobbes* (Benn, 1934).
Stephen, L.: *Hobbes* (Macmillan, 1904).
Strauss, L.: *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford University Press, 1936).
Gooch, G. P.: *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (Cambridge University Press, 1927).
Milton, John: *Areopagitica* and *The Doctrine and Discipline of Divorce.*

Spinoza, Benedictus Del: *Tractatus Politicus*, in *Chief Works of Spinoza* (translated by R. H. M. Elwes, Bohn, Second edition, 1887).

## فصل پنجم: جان لاک

Aaron, R. I.: *John Locke* (Oxford University Press, 1937).
Bourne, H. R. F.: *Life of John Locke* (2 vols., 1876).
Gibson, J.: *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations* (Cambridge University Prss, 1917).

## فصل ششم: مونتسکیو

Becker, C.: *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* (Oxford University Press, 1932).
Fletcher, F. T. H.: *Montesquieu and English Politics* (E. Arnold, 1939).
Sorel, A.: *Montesquieu* (translated by M. B. and E. P. Anderson McClurg, 1888).
Hamilton, A., Jay, J., and Madison, J.: *The Federalist* (Everyman Library, 1911).

## فصل هفتم: ژان ژاک روسو

Babbitt, I.: *Rousseau and Romanticism* (Constable, 1919).
Gran, G.: *Jean Jacques Rousseau* (translated by M. H. Janson, 1912).
Josephson, M.: *Jean Jacques Rousseau* (Gollancz, 1932).

Morley, J.: *Rousseau* (Macmillan, 2, vols., 1915).
Osborn, A. M.: *Rousseau and Burke* (Oxford University Press, 1940).
Vaughan, C. E.: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau* (Cambridge University Press, 2 vols., 1915).

### فصل هشتم: ادمند برک

Cobban, A.: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (Allen and Unwin, 1929).
Morley, J.: *Edmund Burke* (Macmillan, 1928).
Osborn, A. M.: *Rousseau and Burke* (Oxford University Press, 1940).
Paine, Thomas: *The Rights of Man* (Everyman Library, 1915),

### فصل نهم: جرمی بنتم

MacCunn, J.: *Six Radical Thinkers* (Arnold, 1907).
Mill, J. S.: *Utilitarianism* (Everyman Library, 1910).
Stephen, L.: *English Utilitarians* (Duckworth, 3 vols., 1900)

جامعه و سیاست

خداوندان اندیشه سیاسی که به قلم سه تن از استادان سرشناس رشتهٔ علوم سیاسی نوشته شده است ،افکار و اندیشه‌ها ومکاتب فکری و سیاسی‌اصحاب علم سیاست را از عهد باستان تا عصر جدید با زبانی ساده و دقیق باز می گوید.

چاپهای فارسی گذشته این کتاب در طول سالهـای گذشته مورد استقبال کامل استادان و دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان رشته‌های علوم اجتماعی قرار گرفت . امیدواریم چاپ حاضر نیز که مورد بازبینی و ویرایش دقیق و همه جانبه مترجمان گرامی کتاب قرار گرفته و افزوده‌هایی دارد، که در متن کتاب به آنها اشاره شده است ، مورد استقبال علاقه‌مندان قرار گرفته و برای آنها سودمند افتد.

شرکت انتشارات علمی‌وفرهنگی

964-445-118- X ( Set )
964-445-058-2 ( V.2 )

قیمت دوره سه جلدی: ۷۵۰۰۰ ریال